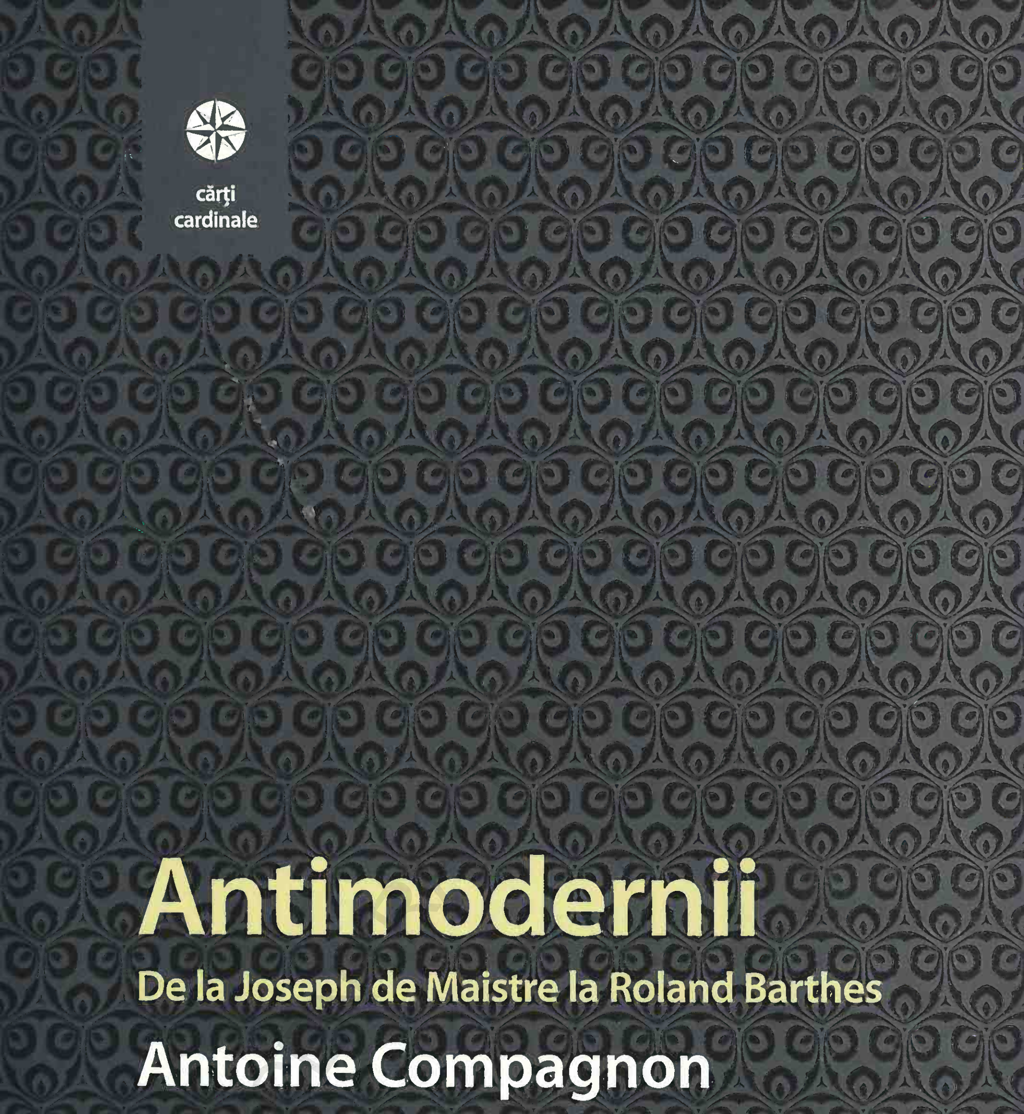

cărți
cardinale
Antimodernii
De la Joseph de Maistre la Roland Barthes
Antoine Compagnon

Antoine Compagnon (n. 1950) a absolvit Şcoala Politehnică. Ulterior, se reorientează către studii de literatură, îşi ia doctoratul în Litere, dedicându-se criticii literare. A fost profesor de literatură franceză la Universitatea din Paris – Sorbona (Paris IV) – şi la Universitatea Columbia din New York. Din 2006, este membru al Haut Conseil de l'Éducation şi profesor la Collège de France. Dintre lucrările sale, amintim: *Cinci paradoxuri ale modernităţii* (1990) şi *Demonul teoriei* (1998).

Antimodernii

De la Joseph de Maistre la Roland Barthes

Traducere din limba franceză
de Irina Mavrodin şi Adina Diniţoiu

Prefaţă de Mircea Martin

O iniţiativă restauratoare necesară

Antoine Compagnon nu ezită să-şi definească, încă din prima pagină a cărţii sale, un concept propriu de *antimodern* şi să-l delimiteze de accepţiile depreciative, majoritar împărtăşite, ale termenului. Pentru el, adevăraţii antimoderni sunt, în acelaşi timp, „nişte moderni, încă şi tot nişte moderni, sau nişte moderni fără voia lor" (p. 11). Deci, nu conservatorii, reacţionarii şi retrograzii de toate felurile intră în această categorie tipologică şi istorică, nici dezamăgiţii şi nemulţumiţii de epoca lor. Calitatea de antimodern nu rezidă în refuzul net al modernităţii, ci în atitudinea ambivalentă faţă de ea, într-o sfâşiere lăuntrică. Am putea spune că adevăraţii moderni sunt cei rezervaţi şi critici faţă de modernitate, nu cei ce aderă la ea necondiţionat. Antoine Compagnon o afirmă cât se poate de clar: „[...] antimodernii autentici n-ar fi alţii decât modernii, adevăraţii moderni, cei care nu se mai lasă înşelaţi, care nu-şi mai fac mari iluzii cu privire la modernitate". Adevăraţii antimoderni nu doar se întâlnesc cu adevăraţii moderni, ci chiar se confundă: „[...] sunt aceiaşi – aceiaşi, văzuţi dintr-un alt unghi – sau cei mai buni dintre ei".

Mă întreb, totuşi, dacă unghiul nostru de vedere este acela care diferă şi decide în asemenea cazuri; în ceea ce mă priveşte, cred că unghiul din care unii sau alţii văd lumea diferă şi decide; mai exact, accentul pus de ei în favoarea sau în defavoarea modernităţii. Ipoteza de lucru a lui Antoine Compagnon este alta: punând accentul pe „antimodernitatea antimodernilor", el speră să scoată la iveală „adevărata şi durabila lor modernitate". Adevărată şi durabilă? Durabilă, da, în măsura în care atestarea ei astăzi (de către noi), ne face să credem că ne-a fost transmisă din trecut, din epoca în care s-a manifestat. Dar s-a manifestat,

oare, această poziţie, a fost ea adevărată? Nu cumva e vorba aici de o proiecţie a noastră? Nu cumva noi le atribuim unora dintre predecesorii noştri luciditatea pe care am câştigat-o din experienţa istorică şi – cel puţin parţial – trăită a modernităţii, din „suspiciunea noastră postmodernă faţă de modernism", pe care o evocă Antoine Compagnon însuşi? Nu e deloc sigur că ceea ce azi pare a fi un punct de vedere cu adevărat antimodern (sau modern) a fost şi *atunci*, în epoca respectivă, când o asemenea opţiune conta cu adevărat.

Evident, aşa cum îl concepe Compagnon, antimodernul n-are nimic de-a face nici cu entuziasmul progresivist, nici cu nostalgia tradiţionalistă. Nu respingere netă a modernităţii, ci neîncredere în realizările ei, rezistenţă la presiunile ei. Reperul, modelul invocat este Baudelaire, cel care interiorizează modernitatea până la a „se urî pe sine ca modern". Despre ambivalenţa atitudinii lui Baudelaire faţă de lumea modernă au vorbit şi alţi exegeţi ai săi; Compagnon face din această ambivalenţă criteriul decisiv în definirea antimodernului (şi a modernului).

Componenta nostalgică a antimodernului îl determină, probabil, pe Antoine Compagnon să mai lanseze o ipoteză, anume aceea că relaţia modern-antimodern ar putea fi adusă şi redusă la un universal, la „cuplul cunoscut: tradiţie şi inovaţie, permanenţă şi schimbare, acţiune şi reacţiune, eleaţi şi ionieni – ba chiar antici şi moderni" (*ibidem*). Sensibilitatea antimodernă ar fi diferită de „prejudecata eternă care ia atitudine împotriva schimbării" (*ibid.*) doar prin faptul că are o dată de naştere sigură: Marea Revoluţie Franceză.

Nu cred că numai această restrângere temporală face deosebirea între perspectiva antimodernă şi orice tip de rezistenţă la schimbare. Compagnon însuşi respinge confuzia antimodernismului cu tradiţionalismul. Şi, atunci, de ce i se pare că este posibilă reducţia acestei dispute la un tipar universal, familiar, adică la opoziţia între inovaţie şi tradiţie?

Nu, interesul discuţiei pe care el o deschide constă, după mine, tocmai în nuanţările la care conduce recunoaşterea *ambivalenţei*. Raportul modern-antimodern nu se reduce la perechea opozitivă

inovaţie-tradiţie tocmai pentru că, dincolo de data sa istorică de naştere, antimodernul nu doar că nu respinge întotdeauna şi pretutindeni inovaţia, ci chiar o include printre propriile sale practici. În ciuda prefixului său agonistic, antimodernul este un concept în primul rând inclusiv şi abia apoi exclusiv. Întrebarea care se ridică acum este alta: faptul că o poziţie antimodernă nu poate fi formulată înainte de Revoluţia Franceză nu ne aduce, cumva, în pragul recunoaşterii altui fapt: anume, că nici despre *modern* nu am putea vorbi înainte de 1789?

Există, se ştie, un concept larg de modernitate care înglobează şi clasicismul european, şi Renaşterea. Dar această modernitate este una timpurie, ale cărei diferite faze de cristalizare nu se definesc printr-o ruptură radicală faţă de trecut, ci printr-o recuperare selectivă a tradiţiei ce viza cu precădere modelele artistice şi morale ale Antichităţii. Nimic mai semnificativ în acest sens decât atitudinea unor autori ca Boileau, care, în timpul „certei dintre antici şi moderni", au fost apologeţii clasicilor împotriva propriilor susţinători. N-ar fi ei atunci, priviţi din această perspectivă, primii antimoderni?

Antoine Compagnon nu-i consideră ca atare – nici măcar nu-i ia în discuţie. Şi n-o face, pentru că el vede, pe bună dreptate, în Revoluţia Franceză – o „ruptură decisivă şi cotitură fatală". Despărţirea de trecut are loc acum într-un chip radical şi violent: nu mai e vorba de o „ceartă", de o polemică de idei, ci de ghilotine: materiale şi simbolice. Desigur, ideea de Revoluţie include şi acţiunea corozivă a ideologiei iluministe, fără de care nu s-ar fi putut înfăptui. Nu întâmplător, toţi antimodernii vor fi, în acelaşi timp, şi anti-iluminişti.

Să revenim, însă, la acea modernitate „adevărată şi durabilă" a antimodernilor; ipoteza pe care ne-o propune Compagnon, asumându-şi acest anacronism actualizant, extinzându-l la nivelul mentalităţii unei epoci întregi şi explicându-l printr-o tendinţă de compensaţie istorică, este următoarea: pentru că antimodernii au fost învinşii istoriei, victimele ei, simţim astăzi nevoia să-i considerăm „mai moderni decât modernii" şi, în orice caz, „mai apropiaţi de noi acum, pentru că erau mai dezamăgiţi". Dar

autorul nostru face un pas important mai departe şi afirmă explicit existenţa unui antimodernism în plin modernism, a unui antimodernism contemporan modernismului şi, mai mult, infinit mai mult, *consubstanţial* acestuia. Iată cuvintele lui: „De fapt, istoric vorbind, modernismul, sau modernismul adevărat, demn de acest nume, a fost întotdeauna antimodern, adică ambivalent, conştient de sine, şi a trăit modernitatea ca pe o smulgere, după cum avea să ateste apoi tăcerea lui Rimbaud".

Afirmaţia mi se pare capitală în măsura în care aduce un element nou în interpretarea lui Compagnon. Până acum, discuţia lui descoperea la autori reputaţi ca antimoderni un modernism discret, dar veritabil; acum ni se atrage atenţia asupra unei sensibilităţi antimoderne a moderniştilor adevăraţi, asupra faptului că modernitatea îi „smulge" din ei înşişi sau ei înşişi se „smulg" din modernitate. Se schiţează aici şi un conflict între modernism şi modernitate, de care trebuie să ţinem seama în ciuda anvergurii social-politice a modernităţii şi dimensiunii predominant (dacă nu exclusiv) literar-estetice a modernismului. Nu întâmplător, atât moderniştii veritabili, cât şi antimoderniştii veritabili au fost înnoitori în ordine estetică şi critici la adresa modernităţii.

Nu cred să greşesc afirmând că Antoine Compagnon interpretează antimodernismul ca modernism şi modernismul ca antimodernism. Cum trebuie să interpretăm, însă, la rândul nostru, această echivalenţă? În sensul că modernismul veritabil este *şi* antimodern, respectiv că antimodernismul autentic este *şi* modern?. Ori într-un sens radical, care ar răsturna, pur şi simplu, reprezentările de până acum ale istoriei literare şi culturale? Vrea autorul nostru să spună că ceea ce noi consideram până acum a fi modern se dovedeşte a fi, de fapt, antimodern? Se pare că Antoine Compagnon rămâne la versiunea moderată a *ambivalenţei.*

Prin urmare, nu doar antimodernii au fost moderni împotriva lor înşile, ci chiar şi modernii adevăraţi au fost moderni împotriva lor înşile. Doar că antimodernismul moderniştilor e mai degrabă unul *implicit*, după cum tot implicit este şi modernismul antimodernilor. O întrebare se ridică, totuşi, în urma acestui seducător şi vertiginos chiasm: cine mai poate fi considerat *modern* pur şi simplu?

Întrebarea sună retoric, dar nu este, căci demersul lui Antoine Compagnon îi oferă un răspuns, un răspuns indirect, lăsându-ne să înţelegem că modernii neautentici sunt adepţii necondiţionaţi ai ideii de progres, iar antimodernii neautentici ar rămâne să fie retrograzii, reacţionarii (în sensul tare al termenului). De fapt, antimodernii nu sunt cei care resping modernitatea, ci soluţia revoluţionară, practica revoluţionară, excesele, abuzurile. Antimodernii se dovedesc a fi modernişti moderaţi. Ca şi modernii înşişi. Ambivalenţa se resoarbe finalmente în *moderaţie*.

*

Cartea lui Antoine Compagnon restructurează reprezentarea noastră despre istoria modernă a culturii europene şi despre câţiva dintre protagoniştii ei (francezi). Ea repune în valoare figuri pe care o concepţie îngustă despre modernitate le-a delegitimat şi depreciat. Mizând pe nuanţe şi pe ambivalenţe, Antoine Compagnon respinge maniheismul apartenenţelor (sau atribuirilor) ideologice, subminează siguranţa gândirii binare.

Este o sinteză înscrisă într-o mişcare mai largă, reevaluatoare şi restauratoare, din Franţa contemporană, ilustrată de filozofi şi istorici precum François Furet, Alain Finkielkraut, Pierre Nora, Marcel Gauchet, Pierre Manent, Pierre-André Taguieff; aceşti autori au simţit nevoia să reacţioneze împotriva falsei intransigenţe democratice a unei stângi franceze „fără proiect" sau „încremenite" într-un proiect depăşit, împotriva unui „antifascism fără fascism", împotriva diabolizării tuturor celor care nu credeau într-un sens – singurul sigur – al istoriei şi nici în mitul Progresului. Într-un recent volum, Pierre-André Taguieff deconstruieşte cu minuţie iluziile şi imposturile progresivismului (*Les Contre-réactionnaires* [*Contrareacţionarii*], Denoël, Paris, 2007).

Pornind de la Joseph de Maistre, parcursul lui Compagnon se opreşte la Roland Barthes, prin urmare nu ajunge la dezbaterile contemporane şi la implicaţiile lor politice, directe, imediate. Dar participă din plin la ele prin înseşi luminile pe care literatura mai nouă sau chiar mai veche este mobilizată să le arunce asupra

epocii noastre, prin nuanţele, sugestiile şi aluziile, prin expresiile ei fericite şi îndelung rezonante.

Antoine Compagnon combină analiza minuţioasă de text cu panorama de epocă, examinarea conceptelor cu cea a contextelor, istoria literară cu istoria intelectuală, sfârşind prin a ne propune o nouă tipologie – *antimodernii* – pe care, în ultima pagină a cărţii, îi defineşte, – preluând o formulă a lui Julien Gracq referitoare la Chateaubriand – ca fiind nişte „reacţionari plini de farmec". Ce am putea spune despre Antoine Compagnon, decât că este el însuşi un antimodern plin de farmec?

Cartea sa este menită să le dea sugestii fecunde, înnoitoare, cercetărilor literaturii şi culturii române. Ea ne atrage atenţia, printre altele, asupra caracterului reducţionist al opoziţiei – care domină încă reprezentările critice autohtone asupra interbelicului şi asupra epocii anterioare – între *modernism* şi *tradiţionalism*; opoziţie ea însăşi întărită în chip exagerat, rigidizată, absolutizată. *Antimodernii* – iată o categorie ce pare anume inventată spre a-l cuprinde şi defini pe Blaga, dar şi pe „criterioniştii" din generaţia ulterioară. Şi cât de bine se potriveşte această formulă unui autor ca Fundoianu!

Mergând mai departe în trecut, nu vi se pare că ireductibilul Caragiale (Ion Luca) s-ar putea înscrie într-o asemenea „familie de spirite"?

MIRCEA MARTIN

Introducere: Modernii în libertate

Să n-aud de vechituri! Nu vreau să copiez prosteşte arce, şi coloane, şi cornişe! La mine, totu-i nou! Avanti!
WILLIAM VAN ALEN,
(arhitectul clădirii Chrysler din New York, 1929)

Modernul se mulţumeşte cu puţin.
PAUL VALÉRY

Cine sunt *antimodernii*? Balzac, Beyle, Ballanche, Baudelaire, Barbey, Bloy, Bourget, Brunetière, Barrès, Bernanos, Breton, Bataille, Blanchot, Barthes... Nu toţi scriitorii francezi al căror nume începe cu B, dar, încă de la litera B, un număr important de scriitori francezi. Nu toţi campionii *statu-quo*-ului, conservatorii şi reacţionarii de tot felul, nu toţi melancolicii şi toţi dezamăgiţii timpului lor, imobiliştii şi radicalii, ursuzii şi morocănoşii, ci modernii care nu se împacă mai deloc cu Timpurile moderne, cu modernismul sau cu modernitatea, sau modernii fără de voie, modernii sfâşiaţi între mai multe tendinţe sau, încă, modernii intempestivi.

De ce-i numim *antimoderni*? În primul rând, pentru a evita conotaţia depreciativă în general legată de celelalte denumiri posibile ale acestei tradiţii esenţiale, care străbate ultimele două secole ale istoriei noastre literare. Pe urmă, pentru că adevăraţii moderni sunt, de asemenea şi în acelaşi timp, nişte moderni, încă şi tot nişte moderni, sau nişte moderni fără voia lor. Prototipul lor este Baudelaire, modernitatea lui – el este cel care a inventat noţiunea –, inseparabilă de rezistenţa-i faţă de „lumea modernă", după cum avea să-l caracterizeze Péguy, un alt antimodern, sau, poate, de reacţia contra modernului din el însuşi, de ura de sine în calitatea sa de modern. Poate că de aceea l-a şi ales nu pe Manet, prietenul şi egalul său, ca „pictor al vieţii moderne", ci pe Constantin Guys, un artist depăşit prin inventarea fotografiei,

în timp ce-i scria lui Manet: „[...] nu eşti decât primul întru decrepitudinea artei tale"[1].

Antimodernii – aşadar, nu tradiţionaliştii, ci antimodernii autentici – n-ar fi alţii decât modernii, adevăraţii moderni, cei care nu se mai lasă înşelaţi, care nu-şi mai fac mari iluzii cu privire la modernitate. În primul rând, ne spunem că ei ar trebui să fie diferiţi, dar curând ne dăm seama că sunt aceiaşi – aceiaşi, văzuţi dintr-un alt unghi – sau cei mai buni dintre ei. Această ipoteză poate părea ciudată; ea se cere verificată. Punând accentul pe antimodernitatea antimodernilor, vom scoate în evidenţă adevărata şi durabila lor modernitate.

Termenul *antimodern* a fost utilizat uneori, în anii 1920, şi anume de Charles Du Bos şi Jacques Maritain, înainte de a cădea în dizgraţie. În 1922, Du Bos nota în *Jurnalul* său: „În dimineaţa asta, am încercat să-i fac să simtă, pe elevii mei, cât de remarcabil, cât de total antimodern e modul în care Pascal foloseşte cuvântul *cœur*, inima fiind, pentru el, un organ al cunoaşterii chiar mai mult decât al sensibilităţii, când spune: Cunoaştem cele trei dimensiuni ale spaţiului prin mijlocirea inimii"[2]. Pascal – un model al scriitorului antimodern?! Am putea prefera, în cazul său, termenul *premodern* sau *early modern*, potrivit periodizării consacrate în limba engleză. Dar nu încape îndoială că, sub egida lui Pascal, Du Bos vizează dominaţia modernă a inteligenţei şi a raţiunii, şi apără o altă ordine a cunoaşterii, intuitivă sau sensibilă.

Maritain intitula *Antimodernul* o lucrare publicată în acelaşi an, 1922: „Ceea ce eu numesc aici *antimodern* – anunţa el în prefaţă – ar putea fi la fel de bine numit *ultramodern*"[3], fiind aici vorba de tomismul la care se convertise Maritain, după ce-l renegase pe Bergson, suspect de una dintre ultimele erezii condamnate de Roma la începutul secolului XX – „modernismul".

---

[1] Charles Baudelaire, scrisoare către Édouard Manet, 11 mai 1865, în *Correspondance* (*Corespondenţă* – ed. Claude Pichois şi Jean Ziegler), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1973, 2 vol.; aici, vol. II, p. 497.

[2] Charles Du Bos, *Journal* (iunie 1922), Corrêa, Paris, 1946, vol. I., p. 103.

[3] Jacques Maritain, *Antimoderne* (1922), în *Œuvres, 1912-1939*, Desclée de Brouwer, Paris, 1975, vol. I, p. 102.

Astfel, cu mult înainte ca postmodernismul să devină o miză, tentaţia antimodernă oscila deja între premodernism şi ultramodernism, între Toma din Aquino şi Pascal sau Bergson. Aşa cum era conceput de Maritain şi Du Bos, epitetul *antimodern* califica o reacţie, o rezistenţă la modernism, la lumea modernă, la cultul progresului, la bergsonism, dar şi la pozitivism. El desemna îndoiala, ambivalenţa, nostalgia, mai mult decât un simplu refuz.

O asemenea dispoziţie nu pare a fi în sine modernă şi corespunde, probabil, unui model universal. Existând dintotdeauna şi pretutindeni, ea poate fi legată de perechi cunoscute: tradiţie şi inovaţie, permanenţă şi schimbare, acţiune şi reacţiune, eleaţi şi ionieni – ba chiar antici şi moderni, cu începere din Antichitate.

Moderna sensibilitate antimodernă diferă, totuşi, în mod capital de prejudecata eternă care ia atitudine împotriva schimbării. Situată istoric, data ei de naştere este certă: Revoluţia Franceză, ca ruptură decisivă şi cotitură fatală. Existau tradiţionalişti şi înainte de 1789, au existat întotdeauna, dar nu au existat antimoderni în sensul interesant, modern al cuvântului.

Antimodernii ne seduc. Revoluţia franceză aparţine trecutului, chiar dacă a avut nevoie de mult timp – de mult mai mult timp decât se admite în general – pentru a se închide asupra ei însăşi (nu înainte de 1889, sau chiar de 1989). Ea pare a nu mai avea să ne înveţe nimic, în timp ce antimodernii ne sunt tot mai prezenţi şi ni se par a fi chiar profetici. Suntem atenţi la drumurile pe care istoria nu s-a angajat. Victimele şi învinşii ne emoţionează, iar antimodernii sunt înrudiţi cu victimele istoriei. Ei întreţin o relaţie particulară cu moartea, melancolia şi *dandy*-ismul: Chateaubriand, Baudelaire, Barbey d'Aurevilly sunt eroii antimodernităţii. Şi, din acest punct de vedere, tindem să-i vedem pe antimoderni ca fiind mai moderni decât modernii şi decât avangardele istorice: fiind, într-un anume sens, ultramoderni, ei par mai contemporani şi mai apropiaţi de noi acum, pentru că erau mai dezamăgiţi. Curiozitatea faţă de ei a sporit odată cu suspiciunea noastră postmodernă faţă de modernism.

Încă din 1913, Albert Thibaudet nota că Revoluţia şi romantismul, rupând cu tradiţia, de fapt o slujiseră, în mod paradoxal:

„Crezând-o pierdută, oamenii au simţit şi mai mult cât le era de necesară, cât era de frumoasă. Frânturile restituite de timp erau primite aşa cum fuseseră drahma sau oaia rătăcită din Evanghelie."[4] În contrast cu epoca, moda şi cursul aparent al lucrurilor, tradiţia clasică a început să beneficieze de un prestigiu necunoscut pe vremea supremaţiei sale; printr-o reacţie opusă, recunoaşterea ei a fost „opera unor forţe care, izbind-o şi rănind-o, au făcut ca, din spontană, ea să devină conştientă de sine". Astfel, „monumentul critic în cadrul căruia s-a reconstruit tradiţia literară a fost înălţat, împotriva romantismului, de un romantic întors cu spatele"[5]. Primul dintre critici a întemeiat o tradiţie literară împotriva dominaţiei romantice; el a fost, aşadar, un *romantique retourné*: iată încă o frumoasă descriere a antimodernului aşa cum s-a întruchipat el în Sainte-Beuve, fidel faţă de graţia secolului XVIII în plin romantism.

Thibaudet observa, de asemenea – era una dintre tezele sale preferate –, că „trăsătura cea mai remarcabilă a familiei tradiţionaliste este importanţa ei în lumea celor care scriu şi slăbiciunea sa în lumea politică"[6]. Am putea spune acelaşi lucru despre antimodernii noştri. Tradiţionalismul, declasat în viaţa politică de mişcarea ideilor, de Progres, de şcoală, s-a strecurat în altă parte; tradiţia a fost „captată de o altă reţea, a pătruns într-o altă hidrografie: literatura"[7]. Cel puţin, de la Chateaubriand la Proust, între *Geniul creştinismului* şi *În căutarea timpului pierdut*, trecând prin Baudelaire şi prin atâţia alţii, geniul antimodern s-a refugiat în literatură, ba chiar în literatura pe care o calificăm drept modernă, în literatura din care posteritatea şi-a făcut un canon, literatură nu tradiţională, ci modernă tocmai pentru că este antimodernă, acea literatură a cărei rezistenţă ideologică este inseparabilă de

---

[4] Albert Thibaudet, « L'Esthétique des trois traditions » („Estetica celor trei tradiţii"), *NRF*, ianuarie 1913, p. 5.

[5] *Ibidem*, p. 6.

[6] Albert Thibaudet, *Les idées politiques de la France* (*Ideile politice ale Franţei*), Stock, Paris, 1932, pp. 14-15.

[7] *Ibidem*, p. 27.

îndrăzneala-i literară, spre deosebire de opera de maturitate a lui Bourget, Barrès ori Maurras. „Literele, presa, academiile, saloanele – în fapt, Parisul – merg spre dreapta, printr-o mişcare de ansamblu, printr-un impuls lăuntric precum cel care le impune grupurilor politice să se declare, să se califice ca fiind de stânga."[8] Literatura, dacă nu e de dreapta, este cel puţin rezistentă faţă de stânga, după modelul a ceea ce Thibaudet vedea ca un dextrism estetic, făcându-i contrapondere stângismului intrinsec vieţii politice şi parlamentare franceze din secolele XIX şi XX şi mai ales din timpul Republicii a Treia, cea a literelor, cea a profesorilor.

Aproape toată literatura franceză din secolele XIX-XX, preferată de posteritate, dacă nu-i de dreapta, e cel puţin antimodernă. Odată cu trecerea timpului, Chateaubriand triumfă asupra lui Lamartine, Baudelaire asupra lui Victor Hugo, Flaubert asupra lui Zola, Proust asupra lui Anatole France sau Valéry, Gide, Claudel, Colette – minunata generaţie a clasicilor din anii 1870 –, asupra avangardelor istorice de la începutul secolului XX – şi poate Julien Gracq asupra Noului Roman. Spre deosebire de marea povestire despre modernitatea dinamică şi cuceritoare, aventura intelectuală şi literară a secolelor XIX-XX s-a poticnit întotdeauna în faţa dogmei progresului, a rezistat raţionalismului, cartezianismului, Iluminismului, optimismului istoric – sau determinismului şi pozitivismului, materialismului şi mecanicismului, intelectualismului şi asociaţionismului, cum spunea întruna Péguy.

Astfel, „secolul XX a văzut cum literele şi Parisul trec la dreapta în marea lor majoritate, chiar în momentul în care, pentru totalitatea Franţei, ideile de dreapta pierdeau definitiv partida"[9]. La începutul anilor 1930 făcea Thibaudet această afirmaţie, înainte ca fascismele să ajungă la putere şi guvernul de la Vichy să se instaleze, şi acest „definitiv" al său poate părea imprudent acum. Şi totuşi, perspicacitatea diagnosticului său, privit în timp mai îndelungat, e remarcabilă: „Ideile de dreapta, excluse din politică,

---

[8] Albert Thibaudet, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 29.

[9] *Ibidem*, p. 30.

aruncate în litere, se cantonează, militează aici, exercită prin ele, totuşi, un anumit control, exact la fel cum făcuseră, în aceleaşi condiţii, în secolul XVIII sau sub regimurile monarhice din secolul XIX"[10].

Tradiţia antimodernă în cadrul modernităţii este, aşadar, dacă nu foarte veche, cel puţin la fel de veche ca modernitatea însăşi. Oare se mai prelungeşte ea până la noi sau a luat sfârşit?! Ridicându-se împotriva îndemnului rimbaldian: „Trebuie să fim absolut moderni!", injoncţiune pe care o înţelegea *ad litteram*, şi nu ca pe o antifrază care ne permite să-l numărăm şi pe Rimbaud printre antimoderni, Milan Kundera afirma, la începutul secolului XXI, că „o parte dintre moştenitorii lui Rimbaud au înţeles acest lucru nemaiauzit: astăzi, singurul modernism demn de acest nume este modernismul antimodern"[11]. Or, se pare că Milan Kundera se înşeală pe ambele laturi ale cronologiei. Pe de o parte, „modernismul antimodern", cum se exprimă el, nu are nimic inedit, dimpotrivă. Pretinsul strigăt de raliere al lui Rimbaud a fost, de fapt, o butadă ironică. De fapt, istoric vorbind, modernismul, sau modernismul adevărat, demn de acest nume, a fost întotdeauna antimodern, adică ambivalent, conştient de sine, şi a trăit modernitatea ca pe o smulgere, după cum avea să ateste apoi tăcerea lui Rimbaud. Pe de altă parte, poate că numai astăzi, la începutul secolului XXI, „modernismul antimodern" nu mai este o opţiune sau a devenit o opţiune mai greu de menţinut.

Şi asta de când? S-ar putea ca această cale regală a modernităţii să ne fi devenit inaccesibilă cam pe la jumătatea secolului XX, după ce antimodernii politici au luat puterea, minus sublimul, desigur, minus pesimismul, minus *dandy*-ismul, care până atunci caracterizaseră această direcţie. Dacă ar trebui să-l numim pe ultimul antimodern al tradiţiei franceze, un nume potrivit ar fi Drieu La Rochelle, până în momentul în care s-a hotărât să devină fascist. În *Gilles* (1939), eroul său încă mai invoca „tradiţionala diatribă pe care o urmează de mai bine de un secol în Franţa,

---

[10] Albert Thibaudet, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 32.

[11] *Le Monde*, 4 iulie 2001.

caracterizaţi de o înaltă şi aparentă sterilitate, ferventii Anti-Modernului, de la De Maistre până la Péguy"[12]. Drieu ilustrează mândria şi neputinţa unui *dandy* antimodern, dar el a contribuit la sfârşitul acestei tradiţii.

Ororile de la jumătatea secolului XX par să fi interzis pentru multă vreme jocul antimodern – joc francez, dar şi joc european – ilustrat de Marinetti sau De Chirico, de T.S. Eliot şi Ezra Pound, care rupseseră cu Lumea Nouă. Desigur, mai pot fi recunoscute încă, ici şi colo, trăsăturile sale tipice, de exemplu în *Jurnalul inutil* al lui Paul Morand, care spunea mereu despre sine, după 1968, aşa cum s-ar fi putut califica şi Chateaubriand: „Eram în acelaşi timp un om al timpului trecut şi un răzvrătit! Cu cât zel mă mai străduiam să displac, între 1944 şi '51."[13] Familiaritatea cu toţi eroii tradiţiei antimoderne este foarte evidentă la el, începând cu Joseph de Maistre: „Toată degradarea individuală sau naţională este pe dată anunţată de o degradare riguros proporţională în limbaj (Joseph de Maistre)"[14]. Căci antimodernul se consideră de bună-voie un purist. La Morand este constantă ironia la adresa lui Voltaire şi a lui Rousseau, a „nemuritoarelor principii" din 1789, a democraţiei, a sufragiului universal, după cum sunt constante şi pesimismul şi sentimentul decadenţei. Dar toate acestea sunt, de-acum înainte, rigide, triste, amare; toate sunt lipsite de energia disperării. Resentimentul nu reuşeşte să devină resursă: „Nu mai există noapte (Orly, 24 ore în şir), aşa cum nu mai există haine (bărbaţi îmbrăcaţi ca femeile, femei îmbrăcate ca bărbaţii), nu mai există mese (televizorul), nu mai există slujbe religioase, ceremonial, societate"[15]. Lamentările prin care se reînnoia vechea nelinişte privitoare la uniformitatea egalitară sau la entropia

---

[12] Pierre Drieu La Rochelle, *Gilles*, Le Livre de Poche, Paris, 1969, p. 378.

[13] Paul Morand, *Journal inutile, 1968-1976*, Gallimard, Paris, 2001, 2 vol.; aici, vol. I, p. 326.

[14] *Ibidem*, p. 238. Morand citează a doua convorbire din *Soirées de Saint-Pétersbourg* (*Serile de la Sankt-Petersburg*) de Joseph de Maistre (ed. Jean-Louis Darcel), Slatkine, Geneva, 1993, 2 vol.; aici, vol. I, p. 130.

[15] Paul Morand, *Jurnal inutil*, ed.cit., vol. I, p. 339.

democratică din *Memorii de dincolo de mormânt* – „Lărgindu-se, societatea a pierdut din înălţime; democraţia a câştigat moartea"[16] – sunt înţelese ca tot atâtea glume morocănoase de partizani ai Vichy-ului care iau masa împreună acasă la Josée de Chambrun. *Jurnalul inutil* al lui Paul Morand pare să confirme următorul fapt: curentul antimodern nu se mai putea prezenta, la sfârşitul secolului XX, decât ca un fenomen supravieţuitor.

Asta am crezut şi eu vreme îndelungată. Apoi, recitindu-l pe Roland Barthes, ultimele lui texte, am recunoscut în el un antimodern clasic, în maniera lui Baudelaire sau Flaubert. Barthes declara, în 1971, că dorea să se situeze în „ariergarda avangardei", precizând pe dată sensul acestei formulări echivoce: „[...] a fi din avangardă înseamnă a şti ce anume a murit; a fi din ariergardă înseamnă a iubi încă acel ceva"[17]. Nu poate fi mai bine definit antimodernul decât ca fiind un modern prins în mişcarea istoriei, dar incapabil să renunţe la trecut. „Divina surpriză", cum a numit Charles Maurras venirea la putere a mareşalului Pétain fără o lovitură de stat şi fără „contrarevoluţia spontană" care a urmat, va fi făcut improbabil jocul antimodern – jocul cu focul –, dar numai pentru un timp, nu pentru totdeauna. Căci iată-ne din nou prinşi în el.

Despre ce şi despre cine va fi vorba? Nu despre toţi antimodernii, despre ansamblul reprezentanţilor tradiţiei antimoderne din secolele XIX şi XX, fiindcă sunt extrem de mulţi. Fie şi numele care încep cu litera B şi cu P – Péguy, Proust, Paulhan – reprezintă o bună parte din literatura franceză. Şi nu mai este cu adevărat necesar să revenim în detaliu asupra cazurilor deja foarte cunoscute ale lui Baudelaire, Flaubert sau fraţilor Goncourt.

Într-o primă parte, vor fi explorate, începând cu Joseph de Maistre, Chateaubriand, Baudelaire, cu primii fondatori ai antimodernismului, câteva idei puternice, câteva constante de ordin

---

[16] Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe* (ed. Jean-Claude Berchet), Classiques Garnier, Paris, 1989-1998; ed. II, Le livre de Poche, col. « La Pochothèque », Paris, 2003-2004, 2 vol.; aici, vol. II, p. 847.

[17] Roland Barthes, « Réponses » („Răspunsuri"), în *Œuvres complètes* (ed. Éric Marty), Seuil, Paris, 2002, 5 vol.; aici, vol. III, p. 1038.

tematic şi câteva locuri comune ale acestui curent din adâncul modernităţii.[18]

Apoi, într-a doua parte, câţiva mari antimoderni mai neglijaţi din secolele XIX şi XX vor face obiectul unor monografii: Lacordaire, Léon Bloy, Péguy, Albert Thibaudet, Julien Benda, Julien Gracq, ba chiar şi Roland Barthes, de vreme ce filonul antimodern poate fi urmărit până la noi. Fiecare va fi surprins într-un portret de grup: Lacordaire, lângă Lamennais şi Montalembert, în faţa lui Chateaubriand şi a lui De Maistre; Bloy, între Renan şi Bernard Lazare, între James Darmesteter şi Anatole Leroy-Beaulieu; Péguy, în cercul lui Georges Sorel şi al lui Bergson, urmaţi de Maritain şi de Benda; Benda şi Thibaudet, în mijlocul grupului de la *Nouvelle Revue Française* (*Noua Revistă Franceză*) în raport cu Gide, Jacques Rivière, Jean Paulhan; Gracq, între André Breton şi Maurice Blanchot sau Jules Monnerot; Roland Barthes, în sfârşit, tot în contrapunct cu Paulhan şi în poziţie mai retrasă faţă de *Tel Quel*. Astfel se va lărgi cercul antimodernilor.

Toate acestea nu ne pot face să uităm că nu există modern fără antimodern sau că antimodernul în modern este însăşi cerinţa libertăţii. Tocqueville insista, la începutul cărţii sale *Vechiul Regim şi Revoluţia*, asupra faptului că avea un gust „intempestiv pentru libertate", adăugând că i se dădeau asigurări că „nimeni nu-şi mai bătea capul cu ea în Franţa"[19].

Antimodernii sunt nişte moderni în libertate.

---

[18] Am analizat mai demult în acest mod *Les Cinq Paradoxes de la modernité* (*Cele Cinci Paradoxuri ale modernităţii*), Éditions du Seuil, Paris, 1989.

[19] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856; ed. Françoise Mélonio), Flammarion, col. « GF », Paris, 1988, p. 93.

[illegible] modernității.[18]

Apoi, într-o a doua vreme, câțiva antimoderni [illegible] din secolele XIX și XX vor face obiectul unor monografii: Lacordaire, Léon Bloy, Péguy, Albert Thibaudet, Julien Benda, Julien Gracq, Cioran și Roland Barthes. [illegible] poate fi urmărită până la capăt. Fiecare va fi surprins într-un portret de grup: Lacordaire, între Lamennais și Montalembert, în fața lui Chateaubriand și a lui De Maistre; Bloy între Renan și Bernard Lazare, între Jacques Maritain [illegible] Anatole Leroy-Beaulieu; Péguy, [illegible] lui Georges Sorel și al lui Bergson, [illegible] Benda și Thibaudet, în [illegible] de la Nouvelle Revue Française (NRF), în raport cu Gide, Jacques Rivière, Jean Paulhan; [illegible] André Breton, Maurice Blanchot [illegible] Julien Gracq, Roland Barthes [illegible] contrapunct cu Paulhan [illegible] Tel Quel. Astfel se va [illegible] antimodernilor.

Toate acestea nu ne pot face să uităm că nu există modernitate fără antimoderni sau că antimodernul [illegible] modern [illegible] libertății. [illegible] capetele [illegible] la Fronde.[19]

Antimodernii sunt [illegible] moderni [illegible] libertății.

[18] Am analizat mai demult [illegible] în Les Cinq Paradoxes de la modernité, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

[19] [illegible] Flammarion, Paris, 1988, p. [illegible]

Partea I

Ideile

O serie de teme caracterizează antimodernitatea înţeleasă nu ca neoclasicism, academism, conservatorism sau tradiţionalism, ci ca rezistenţă şi ambivalenţă a unor adevăraţi moderni. *Topoi* apăruţi chiar îndată după Revoluţia Franceză şi retrăiţi de două secole sub variate forme, sunt figuri ale antimodernităţii care pot fi reduse la un număr restrâns de constante – la şase, mai exact – şicare, chiar şi aşa, alcătuiesc un sistem în care se întretaie adeseori. Pentru a descrie tradiţia antimodernă, indispensabilă este, în primul rând, o figură *istorică* sau *politică*: desigur, *contrarevoluţia*. În al doilea rând, este nevoie de o figură *filozofică*: ne gândim, fireşte, la filozofia anti-iluministă, la ostilitatea existentă împotriva filozofilor şi filozofiei secolului XVIII. Apoi, ar mai fi şi o figură *morală* sau *existenţială*, care ar califica raportul dintre antimodern şi lume: peste tot se regăseşte *pesimismul*, chiar dacă moda pe care el a prilejuit-o nu s-a declarat decât la sfârşitul secolului XIX. Contrarevoluţie, anti-iluminism, pesimism, aceste prime trei teme antimoderne sunt legate de o viziune asupra lumii inspirată de ideea răului. Iată de ce a patra figură a antimodernismului trebuie să fie ori *religioasă*, ori *teologică*; *păcatul originar* face parte din decorul antimodern obişnuit. În acelaşi timp, antimodernul are o valoare, compunându-şi un canon literar, pentru că el defineşte o *estetică*: aceasta poate fi asociată celei de-a cincea figuri a sa, *sublimul*. În sfârşit, antimodernul are un ton, o voce, un accent singular; îl recunoaştem, cel mai adesea pe antimodern după stilul său. Iată de ce a şasea şi ultima figură a antimodernului va fi o figură de *stil*: ceva ce ar putea fi numit *vituperaţie* sau *imprecaţie*.

Antimodernii sunt, înainte de orice, nişte scriitori prinşi în curentul modern şi cărora acest curent le displace: „A murit din

dezgust faţă de viaţa modernă; 4 septembrie l-a ucis"[1], îi scrie Flaubert prinţesei Mathilde în legătură cu dispariţia lui Théophile Gautier în 1872, după război, înfrângere, Comuna din Paris şi instaurarea – cu începere de la 4 septembrie – a unei republici care nu-l bucura. Cel mai vechi prieten al său murise din „dezgust faţă de infecţia modernă"[2], precizează el într-o scrisoare către Ernest Feydeau, sau din „dezgust faţă de «stârvul modern» – erau chiar cuvintele sale", potrivit unei scrisori adresate lui George Sand.[3] În acest elogiu funebru sunt reunite toate trăsăturile antimodernismului, şi asta în doar câteva rânduri: antidemocratismul – Flaubert răspunde unei scrisori adresate lui de George Sand „prin injurii împotriva democraţiei; asta o să mă uşureze", îi mărturiseşte el prinţesei Mathilde[4]; catolicismul – „Nu mi-ar fi plăcut să nu aibă parte de o înmormântare catolică, fiindcă bunul Théo era, de fapt, catolic precum un spaniol din secolul XII"; vituperaţia – „[...] dac-ar fi trebuit să ţin eu elogiul funebru la înmormântarea lui Théo, aş fi vorbit despre ceea ce l-a făcut să moară. Aş fi protestat în numele său împotriva băcanilor şi împotriva lichelelor. A murit pentru că şi-a înghiţit în el mânia vreme îndelungată. Aş fi exprimat, aşadar, câte ceva din această mânie"; pesimismul: *„Noi suntem de prisos.* Lumea ne urăşte şi ne dispreţuieşte, ăsta-i adevărul. Deci, noapte bună! / Dar înainte de a crăpa, [...] vreau să mă «golesc» de fierea de care sunt plin. Îmi pregătesc, aşadar, voma. Va fi copioasă şi amară, te asigur."[5]

Contrarevoluţie, anti-iluminism, pesimism, păcat originar, sublim, vituperaţie: vom trece în revistă aceste şase figuri ale antimodernismului, descifrându-le în primul rând la De Maistre, Chateaubriand şi Baudelaire – sau la Proust, fără a exclude alte

---

[1] Gustave Flaubert, scrisoare către prinţesa Mathilde, 28 oct. 1872, în *Correspondance* (*Corespondenţă* – ed. Jean Bruneau), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1980-1998, 4 vol. apărute; aici, vol. IV, p. 597.

[2] *Idem*, scrisoare către Ernest Feydeau, 28 oct. 1872, *ibidem*, p. 596.

[3] *Idem*, scrisoare către George Sand, 28 oct. 1872, *ibidem*, p. 598.

[4] *Idem*, scrisoare către prinţesa Mathilde, 28 oct. 1872, *ibidem*, p. 597.

[5] *Idem*, scrisoare către Ernest Feydeau, 28 oct. 1872, *ibidem*, p. 596.

modele sau antimodele complementare. Barbey d'Aurevilly îi grupa în 1851, sub titlul *Profeţii trecutului*, pe Joseph de Maistre, Bonald, Chateaubriand şi Lammenais, care, „pentru a croi viitorul ca nişte magiştri, posedau o măsură care le lipseşte adversarilor lor"[6]. El răsturna astfel o denumire injurioasă într-un elogiu. Dar oare toţi aceşti *profeţi ai trecutului* invocaţi de Barbey d'Aurevilly erau nişte antimoderni? De Maistre şi Chateaubriand cu siguranţă erau, căci înzestraţi cu „geniul celor ce au o privire de ansamblu", după cum spune Barbey d'Aurevilly, dar Bonald şi Lammenais probabil că nu erau, fiindcă au fost nişte „arhitecţi ai adevărului", care au înşirat şi au compus multe pagini. Antimodernul, modern fiind prin chiar acest fapt, scrie cu greu.

Nu există o descriere mai bună a antimodernului decât aceea realizată prin portretul încrucişat pe care li-l face Émile Faguet lui De Maistre şi lui Bonald, portret prin care se subliniază cât de „opusă este natura intelectuală a unuia faţă de a celuilalt"[7]. De Maistre „este un pesimist" care exagerează cât poate de mult existenţa răului, în timp ce Bonald este „un optimist" care „vede ordinea şi binele imanente acestei lumi". „Unul este extrem de complicat şi insidios, cu nenumărate meandre. Celălalt [...] are sistemul cel mai simplu, cel mai scurt şi cel mai direct. Unul este peste măsură de paradoxal şi crede că o idee care nu te uimeşte este prea simplă ca să fie adevărată. Celălalt n-ar vrea să spună decât lucruri cu totul tradiţionale şi care au existat şi vor exista întotdeauna. [...] Unul e mistificator şi mereu dispus să contrarieze, riscând scandalul pus în slujba adevărului. Celălalt – grav, sincer şi de o probitate intelectuală absolută." Pe scurt, „unul este un minunat sofist, iar celălalt – un scolastic încăpăţânat"[8].

Noi îl preferăm pe cel dintâi: pesimist, complicat, paradoxal şi mereu dispus să contrarieze. Ne interesează mai puţin istoria

---

[6] Barbey d'Aurevilly, *Les Prophètes du passé* (1851), Bourdilliat, Paris, 1860 (ed. II), p. 50.

[7] Émile Faguet, *Joseph de Maistre*, în *Politiques et moralistes du XIXe siècle. Première série* (*Politicieni şi moralişti din secolul XIX. Seria întâi*), Lecène, Oudin et Cie, Paris, 1891, p. 69.

[8] *Ibidem*, pp. 69-70.

ideii de „reacţiune", desemnare politică depreciativă, apărută în timpul Revoluţiei, după Termidor, şi fixată cu sensul ei modern încă dintr-o broşură din 1797 a lui Benjamin Constant, intitulată *Des réactions politiques* (*Despre reacţiunile politice*)[9]; sau, aceasta fiind şi mai ancorată în istorie, descrierea taxinomică a variantelor extreme ale dreptei, începând cu Teroarea albă şi cu ultracismul[10], şi mai mult teoria antimodernităţii – filozofia ei, estetica ei, literatura ei – şi, împletind istoria intelectuală cu istoria contextuală, receptarea modernă a lui Joseph de Maistre, urmele pe care le-a lăsat în modernitate. O întrebare va rezuma interesul nostru pentru antimoderni: chiar dacă intempestivi sau inactuali, cum se exprima Nietzsche, n-au fost ei, oare, adevăraţii întemeietori ai modernităţii şi reprezentanţii ei cei mai de seamă?!

[9] *Cf.* Jean Starobinski, *Action et réaction. Vie et aventure d'un couple* (*Acţiune şi reacţiune. Viaţa şi aventura unui cuplu*), Seuil, Paris, 1999, pp. 308-316.

[10] *Cf. Histoire des droites en France* (*Istoria mişcărilor de dreapta în Franţa* – coord. Jean-François Sirinelli), Gallimard, Paris, 1992, 3 vol., mai ales contribuţia lui Alain-Gérard Slama, *Portrait de l'homme de droite. Littérature politique* (*Portretul omului de dreapta. Literatura politică*), vol. III, pp. 787-838.

Contrarevoluţia

Antimodernii sunt, oare, fiii contrarevoluţionarilor? Cu toţii au luat poziţie împotriva Revoluţiei, dar toată lumea a vorbit de Revoluţie.

Ideea de contrarevoluţie părea puţin probabilă înainte de Revoluţia Franceză, dar ea era lansată încă din vara anului 1789 şi a fost teoretizată de Edmund Burke, în *Reflecţiile* sale *asupra Revoluţiei din Franţa*, publicate în noiembrie 1790. A căpătat amploare atât de repede, fiindcă cele mai multe dintre argumentele sale fuseseră puse la punct înainte de 1789, de către antifilozofi, aşa cum amintesc lucrările recente inspirate de noul interes pe care l-au suscitat precursorii contrarevoluţiei.[1] Contrarevoluţia este inseparabilă de Revoluţie; este dublul acesteia, replica, negarea, combaterea sa; este un obstacol în calea Revoluţiei, pe care o contracarează, aşa cum face reconstrucţia în faţa distrugerii. Şi s-a prelungit cu intensitate de-a lungul secolului XIX (până în 1889, cel puţin: Paul Bourget cerea pe atunci ca „opera ucigaşă a Revoluţiei franceze să fie destrămată sistematic"[2]) şi, poate, şi

[1] *Cf.* Didier Masseau, *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières* (*Inamicii filozofilor. Antifilozofia în epoca Luminilor*), Albin Michel, Paris, 2000; Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (*Inamicii Iluminismului. Contra-Iluminismul francez şi crearea modernităţii*), Oxford U.P., Oxford – New York, 2001; sau Jean-Marie Goulemot, *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières?* (*Adio filozofilor. Ce mai rămâne din Lumini?*), Seuil, Paris, 2001 (mai ales pp. 98-106).

[2] Paul Bourget, *Outre-mer. Notes sur l'Amérique* (*Dincolo de ocean. Note despre America* – 1892), Lemerre, Paris, 1895, 2 vol.; aici, vol. II, p. 321. Acest citat i-a servit drept epigraf lui Maurras, pentru cartea sa *Trei concepţii politice*, dedicată lui Bourget, „În amintirea justelor concluzii din *Outre-mer*".

al secolului XX (până în 1989, când a şi fost comemorată). Contrarevoluţia e fascinată de Revoluţie, ca şi fidelitatea faţă de tradiţia opusă cultului progresului, ca şi pesimismul păcatului originar opus optimismului, care vede în om o fiinţă bună, ca şi îndatoririle individului sau drepturile lui Dumnezeu, care intră în conflict cu drepturile omului. Contrarevoluţia apasă asupra Revoluţiei, sau împotriva ei, asemenea apărării aristocraţiei sau a teocraţiei în faţa afirmării tot mai puternice a democraţiei.

Contrarevoluţia figura printre cele 418 cuvinte noi adăugate în *Dicţionarul Academiei* din 1798[3], definită ca o „a doua revoluţie, în sens contrar faţă de prima, care restabileşte lucrurile în starea lor precedentă", iar *contrarevoluţionarul* era definit ca un „duşman al Revoluţiei, care acţionează pentru a o răsturna". Cu începere din 1789, contrarevoluţia se defineşte prin voinţa de întoarcere la Vechiul Regim, sau măcar de a salva ce se mai poate salva, de a nega schimbarea, de a „menţine" (în *Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor*, Jean Paulhan îşi justifică din nou critica pe care o aduce tradiţiei moderne – modernului devenit tradiţie – prin polaritatea dintre Teroare şi Menţinere[4]).

Antimoderni sau contramoderni

Contrarevoluţionarul este mai întâi un emigrant, la Koblentz sau la Londra, în curând exilat chiar şi la el acasă. El îşi afişează detaşarea, fie reală, fie spirituală. Şi orice antimodern va rămâne un emigrat din interior sau un cosmopolit reticent, când vine vorba să se identifice cu sentimentul naţional. El fuge fără încetare de o lume ostilă, precum „Chateaubriand, inventatorul afirmaţiei

---

[3] *Cf.* Gérard Gengembre, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante. Histoire des idées politiques* (*Contrarevoluţia sau istoria care te aduce la disperare. Istoria ideilor politice*), Imago, Paris, 1989, p. 21.

[4] Jean Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres* (*Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor* – 1941), Gallimard (ed. Jean-Claude Zylberstein), col. « Folio essais », Paris, 1990, p. 157.

«Eu nu mă simt bine nicăieri»", după cum spune Paul Morand[5], care surprinde aceeaşi tendinţă la toţi precursorii aceluia: „Gustul pentru camera cu chirie mobilată, pe care-l întâlnim la Stendhal. «Această cumplită maladie: oroarea de a avea un domiciliu stabil», cum spune Baudelaire. / Să vagabondezi, ca să te eliberezi de obiecte. / Cele două nihilisme: nihilismul stângist, nihilismul reacţionar."[6] În ultimul poem din *Florile răului* (1861), *Călătoria*, este enunţat Crezul antimodern. Faţă de tradiţionalist, care are rădăcini, antimodernul nu are nici acoperiş, nici masă, nici pat. Joseph de Maistre semnala cu deliciu obiceiurile contelui Strogonov, mare-şambelan al Ţarului: „În vastul său palat, nu avea un dormitor al lui, nici măcar un pat în care să se culce mereu. Dormea cum făceau vechii ruşi, pe un divan sau pe un mic pat de campanie, pe care şi-l muta din loc în loc, după cum avea chef."[7] Barthes avea să guste din plin acest pasaj, pe care l-a descoperit în antologia lui De Maistre, procurată de Cioran, şi care i l-a reamintit pe bătrânul prinţ Bolkonski din *Război şi pace*.[8] Pentru el, totul îi poate fi iertat lui De Maistre.

Contrarevoluţia intră în conflict cu Revoluţia – este a doua trăsătură – în termenii (moderni) ai adversarei sale; îi dă o replică Revoluţiei, potrivit unei dialectici care le leagă în mod iremediabil (ca pe De Maistre de Chateaubriand sau pe Voltaire de Rousseau): astfel, antimodernul este modern (aproape) încă de la origini, înrudire care nu-i scăpase lui Sainte-Beuve: „Nu trebuie să-l judecăm pe marele De Maistre ca pe un filozof imparţial. În ceea ce face mai există urme războinice, există ceva ce mai aminteşte de Voltaire; este oraşul luat cu asalt din nou şi recucerit contra lui

---

[5] Paul Morand, *Jurnal inutil*, ed.cit., vol. I, p. 69.

[6] *Ibidem*, p. 327.

[7] Joseph de Maistre, scrisoare către regele Victor-Emanuel, 31 octombrie (12 noiembrie) 1811, în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Vitte, Lyon, 1884-1886, 14 vol.; aici, vol. XII, p. 68; *idem*, *Textes choisis* (*Texte alese* – ed. E.M. Cioran), Du Rocher, Monaco, 1957, p. 221.

[8] Roland Barthes, *Le Neutre. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1977-1978* (*Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978* – ed. Thomas Clerc), Éditions du Seuil-IMEC, Paris, 2002, p. 187.

Voltaire, cu tăişul ascuţit al sabiei de gentilom."[9] Iată ce concluzie trăgea Faguet în legătură cu De Maistre: „Este spiritul secolului XVIII împotriva ideilor din secolul XVIII"[10]. Ca om care neagă discursul revoluţionar, contrarevoluţionarul recurge la aceeaşi retorică politică modernă: făcând propagandă, Rivarol vorbeşte ca Voltaire. Contrarevoluţia începe cu intenţia de a restabili tradiţia monarhiei absolute, dar devine curând reprezentarea minorităţii politice în faţa majorităţii, angajându-se în competiţia constituţională. Contrarevoluţia oscilează între refuzul simplu şi angajare, care o duce în mod fatal pe terenul adversarului.

A treia trăsătură: ar trebui făcută o distincţie între *contra-* şi *anti-revoluţie*. Antirevoluţia desemnează ansamblul forţelor care opun rezistenţă Revoluţiei, în timp ce contrarevoluţia presupune o teorie a Revoluţiei. Aşa stând lucrurile, potrivit distincţiei dintre anti- şi contra-revoluţie, ne interesează mai puţin *antimodernii* (ansamblul forţelor care se opun modernului), cât cei pe care ar trebui mai curând să-i numim *contramoderni*, pentru că reacţia lor se întemeiază pe o gândire asupra modernului. Dar termenul *contramoderni* parcă nu este potrivit. Iată de ce vom continua să vorbim despre *antimoderni*, păstrând, totodată, în minte această precizare: antimodernii nu sunt orice fel de adversari ai modernului, ci sunt gânditorii asupra modernului, teoreticienii lui.

Teoreticieni ai Revoluţiei, familiarizaţi cu raţionamentele ei, contrarevoluţionarii – cei mai mulţi dintre ei, cei mai interesanţi – sunt copiii filozofiei iluministe şi adeseori chiar foşti revoluţionari. Chateaubriand făcuse pelerinajul la Ermenonville înainte de 1789 şi participase la prima revoluţie nobiliară din Bretania, în primăvara anului 1789; în *Eseu despre revoluţii* (1797), el admitea că Revoluţia avea şi multe lucruri bune, accepta ideea că ea datora mult Iluminismului şi-l ierta pe Rousseau de orice responsabilitate în ceea ce priveşte deviaţiile sale teroriste. Sub Restauraţie, el trecea drept iacobin în ochii carliştilor şi drept ultraregalist în cei ai liberalilor; până şi sub Monarhia din Iulie, opoziţia lui a fost,

[9] Sainte-Beuve, *Le Cahier vert, 1834-1847* (*Caietul verde, 1834-1847* – ed. Raphaël Molho), Gallimard, Paris, 1973, p. 98.

[10] Émile Faguet, *Joseph de Maistre, op.cit.*, p. 67.

deopotrivă și în mod paradoxal, legitimistă și liberală; „Privirea i-a fost prea adesea orbită de iluziile care domneau în ambianța epocii sale", va regreta Barbey d'Aurevilly[11]. Burke, un *whig*, deci liberal, se situase de partea coloniștilor americani în fața Coroanei. De Maistre, vechi francmason, a rămas până la capăt un adversar al despotismului. Și însuși Bonald, primar al orașului Millau în 1789, a trăit primele entuziasme ale Revoluției ca liberal. Baudelaire cerea, în februarie 1848, să fie împușcat generalul Aupick, tatăl său vitreg, în timp ce Paulhan, devenit partizan al menținerii vechilor forme de guvernare, amintea că fusese terorist în tinerețe. Adevăratul contrarevoluționar a cunoscut beția Revoluției.

Maurras, care nu era un antimodern, chiar dacă-și începuse cariera în calitate de critic literar, a debutat în politică în 1898, denunțând ambiguitatea practicată de Chateaubriand: „Faptul de a prevedea anumite flageluri, a le prevedea în public, pe acest ton sarcastic, amar și degajat, echivalează cu a le pregăti. [...] Acest idol al conservatorilor moderni întruchipează pentru noi mai cu seamă geniul Revoluțiilor."[12] Într-o notă, Maurras insistă asupra faptului că „Chateaubriand a rămas mereu atașat de ideile Revoluției", că „el voia, de fapt, ideile Revoluției, fără oamenii și fără faptele Revoluției", că „toată viața a fost liberal sau, ceea ce însemna același lucru, un anarhist"[13]. Nimeni nu a rezumat mai bine decât viitorul conducător al Acțiunii Franceze ambivalența lui Chateaubriand față de Revoluție și de Iluminism, ambivalență care face din el un model de antimodern.

---

[11] Barbey d'Aurevilly, *Profeții trecutului*, ed.cit., p. 65.

[12] Charles Maurras, « Chateaubriand ou l'anarchie » („Chateaubriand sau anarhia"), în *Trois idées politiques. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve* (*Trei concepții politice. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve* – 1898), în *Œuvres capitales* (*Opere capitale*), Flammarion, Paris, 1954, 4 volume; aici, volumul II, pp. 67-68.

[13] *Idem*, « Note III. Chateaubriand et les idées révolutionnaires » („Nota III. Chateaubriand și ideile revoluționare"), *ibidem*, p. 91.

Antimodernii și reacționarii

Primii contrarevoluționari fac parte din trei curente: *conservator*, *reacționar* și *reformist*.[14]

Adepții primei doctrine, *conservatorii* sau *tradiționaliștii*, înțelegeau să restabilească Vechiul Regim așa cum fusese înainte de 1789, însă fără slăbiciunile și fără abuzurile lui; ei apărau, potrivit doctrinei lui Bossuet din *Discurs asupra istoriei universale*, absolutismul integral, adică monarhia tradițională așa cum fusese ea începând de la Ludovic XIV, în plenitudinea autorității sale, limitată numai de cutume, de legea naturală, de morală și de religie – adică pledau pentru restabilirea unei autorități regale efective și centralizate.

Adepții celei de-a doua doctrine, *reacționară* în sensul unui atașament față de drepturile istorice ale nobilimii de spadă, deci față de un trecut mai vechi, se declarau favorabili pre-liberalismului aristocratic, adică libertății și suveranității celor mari și tari, înainte de aservirea lor sub monarhia absolută, pe care o trăiseră ca pe o tiranie. Din neîncredere față de centralismul clasic, era cerută, ca pe timpul Frondei contra lui Richelieu și Ludovic XIV, o întoarcere nu la monarhia absolută, ci la „legile fundamentale ale regatului" și la vechile cutume, uitate încă din secolul XVII. Erau lăudate libertățile feudale, înainte ca adagiul din secolul XVI: „Dacă regele vrea, dacă vrea legea" să fi intrat în vigoare și să fi impus „despotismul regal". Erau regretate vremurile când regele ales era depozitarul voinței poporului. Fénelon, Saint-Simon și Montesquieu se declaraseră în favoarea unei întoarceri a Franței la vechile sale instituții. Activi în anii 1787-1788, în ajunul Revoluției, apărătorii drepturilor istorice ale nobilimii de spadă au fost inițial favorabili Declarației Drepturilor Omului, care ar fi protejat

[14] *Cf.* Jacques Godechot, *La Contre-Révolution. Doctrine et action. 1789-1804* (*Contrarevoluția. Doctrină și acțiune. 1789-1804*), PUF, Paris, 1961, p. 7; George Steiner, *Aspects of Counter-Revolution* (*Aspecte ale contrarevoluției*), în Geoffrey Best (ed.), *The Permanent Revolution. The French Revolution and Its Legacy, 1789-1989* (*Revoluția permanentă. Revoluția Franceză și moștenirea ei, 1789-1989*), University of Chicago Press, Chicago, 1989, pp. 129-153.

naţiunea împotriva unui despot, dar s-au convertit după noaptea de 4 august 1789 şi după abolirea privilegiilor, devenind adversari ai democraţiei şi ai republicanismului.

Ca şi La Boétie şi Montaigne, aceştia nutreau şi ei idealul unei republici aristocratice, ilustrată de Veneţia. Liberalismul, în definitiv, a fost invenţia unor aristocraţi, menită să-i ajute să reziste în faţa absolutismului în plină creştere al monarhiei, în momentul Ligii şi al Frondei, în cazul lui Corneille sau al lui Montesquieu: aşa cum remarca Paul Bénichou, „între Statul popular şi Statul despotic", ei preferă „monarhia temperată, de modă veche"[15]. Tocqueville înţelesese acest lucru încă dinainte de publicarea lucrării *Vechiul Regim şi Revoluţia*, a cărei premisă este, la urma urmei: „Nu a existat niciodată vreo nobilime mai mândră şi mai independentă în ceea ce priveşte opiniile şi faptele sale, decât nobilimea franceză din timpurile feudale. Niciodată spiritul unei libertăţi democratice nu s-a manifestat cu mai multă energie şi, aş putea chiar spune, cu mai multă sălbăticie, decât în comunele franceze din Evul Mediu şi în Stările Generale care s-au reunit în diferite perioade, până la începutul secolului XVII."[16] Chateaubriand rezumase admirabil această înclinaţie profundă a aristocraţiei franceze de după Revoluţia din Iulie: „Eu unul, care sunt republican prin firea mea, monarhist prin judecată, bourbonist din onoare, m-aş fi acomodat mai bine cu o democraţie, dacă nu aş fi putut păstra monarhia legitimă, decât cu monarhia bastardă acordată nouă de nu-ştiu-cine"[17]. Nu-i de mirare că asemenea cuvinte l-au scandalizat pe Maurras.

---

[15] Paul Bénichou, *Morales du Grand Siècle* (*Moralele Secolului cel Mare* – 1948), Gallimard, col. « Folio essais », Paris, 1994, p. 95.

[16] Alexis de Tocqueville, « État social et politique de la France avant et depuis 1789 » („Starea socială şi politică a Franţei înainte şi după 1789" – 1836), în *Vechiul Regim şi Revoluţia*, ed.cit., p. 78.

[17] Chateaubriand, *De la nouvelle proposition relative au bannissement de Charles X et de sa famille* (*Despre noua propunere privitoare la exilarea lui Carol X şi a familiei sale* – 1831), în *Grands écrits politiques* (*Mari scrieri politice* – ed. Jean-Paul Clément), Imprimerie Nationale, Paris, 1993, 2 volume; aici, volumul II, p. 620.

A treia tendinţă, *reformistă*, era cea a „monarhiştilor" moderaţi, pragmatici, raţionalişti, admiratori ai anilor 1688 şi 1776, adepţi ai modelului englez, respectiv american (Mounier, Malouet, Mallet du Pan) – altfel spus, „constituţionalii".

Dintre aceste trei doctrine, a doua este cea mai seducătoare din punct de vedere intelectual, inventivă şi cu adevărat echivocă, fiind singura contrarevoluţionară şi antimodernă, ideal-republicană şi istoric-legitimistă. Înainte de Chateaubriand, Montesquieu făcuse legătura între curentele reacţionar şi reformist din secolul XVIII, apărând, în acelaşi timp, întoarcerea la vechea Constituţie şi la o monarhie temperată prin existenţa unor corpuri intermediare. Iată o ironie a istoriei: modernismul lui Montesquieu, aşa cum este el ilustrat de democraţia americană, este rezultatul unei apologii a libertăţii feudale a prinţilor. În acest punct, între antimodern şi modern cu greu se mai poate face distincţie. „Există o filiaţie ciudată – sublinia Paul Bénichou la mijlocul secolului XX – între temele politice ale nobilimii nesupuse şi cele ale partidelor liberale din secolul trecut şi din secolul nostru"; apoi spunea că acest *malentendu* – această „neînţelegere" – nu „avea să înceteze decât în 1789"[18]. Dacă nu cumva Chateaubriand a prelungit-o până în 1848, Tocqueville până sub al Doilea Imperiu, iar Taine până sub a Treia Republică.

Atunci când Taine, în *Originile Franţei contemporane*, lucrare concepută după Comuna din Paris, făcea din Revoluţie o consecinţă a spiritului clasic, văzând o filiaţie centralizatoare continuă de la colbertism până la iacobinism, el redescoperea teza pre-liberalismului aristocratic. Este ceea ce-i reproşa Maurras, asociindu-l cu Chateaubriand în diatribele sale: „A numi clasic spiritul Revoluţiei înseamnă [...] să-i răpeşti unui cuvânt înţelesul firesc şi să pregăteşti o cale spre echivocuri", căci, pentru Maurras, Revoluţia „a venit dintr-o cu totul altă direcţie": din Reformă, „vechi ferment individualist al Germaniei", din „spiritul lui Rousseau", care a „deschis era romantică"[19]. Pentru Maurras, Reforma,

---

[18] Paul Bénichou, *Moralele Secolului cel Mare*, ed.cit., p. 98.

[19] Charles Maurras, « Note I. De l'esprit classique » („Nota I. Despre spiritul clasic"), *op.cit.*, vol. II, pp. 87-88.

romantismul şi Revoluţia alcătuiesc unul şi acelaşi lucru – sunt indisociabile. Şi Bourget adopta teza lui Taine în *Discipolul* (1889), atribuindu-i-o filozofului Adrien Sixte, unul dintre personajele romanului său: „Revoluţia franceză [...] îşi are în întregime originea într-o concepţie falsă despre om, care decurge din filozofia carteziană"[20]; apoi, la sfârşitul secolului, după Afacerea Dreyfus, se situa pe o poziţie vecină cu cea a lui Maurras, legând Revoluţia de romantism, şi nu de clasicism.

Antimodernul – şi Maurras, după cum se vede, care intră în această categorie, poate servi drept contra-exemplu – nu este un adept fervent al clasicismului; există în el ceva dintr-un romantic, fie şi dintr-un „romantic întors cu spatele" – epitetul aplicat de Thibaudet lui Sainte-Beuve –, sau chiar ceva dintr-un decadent, precum în cazul lui Chateaubriand şi Taine, de care Maurras trebuie să se despartă în *Trei concepţii politice* sau *Amanţii din Veneţia*, sau în cazul lui Baudelaire, sau în prima perioadă a operei lui Bourget. Antimodernul – precum De Maistre, Chateaubriand sau Baudelaire – *compune* greu: opera sa este aproape întotdeauna vag monstruoasă. Şi tocmai asta face din el şi un modern.

O Revoluţie contrară sau contrariul Revoluţiei

Unele dintre declaraţiile timpurii ale lui Joseph de Maistre despre contrarevoluţie, din *Consideraţii asupra Franţei* (1797), sunt celebre tocmai pentru că atestă complexitatea mişcării şi confirmă necesitatea unei distincţii între contrarevoluţie şi antirevoluţie. Adversar al despotismului, cititor atent al *Contractului social*, De Maistre îi dă o replică lui Rousseau în chiar termenii acestuia, criticând Revoluţia cu argumentele revoluţionarilor: „Ce cereau, de fapt, regaliştii, când cereau o contrarevoluţie aşa cum şi-o imaginau ei, adică făcută brusc şi prin forţă? Ei cereau cucerirea Franţei; cereau împărţirea ei, aşadar, nimicirea influenţei ei şi

[20] Paul Bourget, *Le Disciple* (1889), ediţie definitivă, în *Œuvres complètes. Romans* (*Opere complete. Romane*), Plon, Paris, 1901, vol. III, p. 49.

înjosirea Regelui ei, adică masacre care ar putea dura trei secole, ca urmare inevitabilă a unei asemenea rupturi de echilibru."[21] De Maistre condamnă fără echivoc recursul la armatele străine împotriva Revoluţiei; el vede contrarevoluţia ca fiind viitoarea etapă a Revoluţiei, şi nu o întoarcere înapoi.

De Maistre propune un raţionament elegant: „Aproape toate erorile iau naştere din cuvinte. Ne-am obişnuit să numim *contrarevoluţie* o mişcare nedefinită care trebuie să ucidă Revoluţia; şi, pentru că această mişcare va fi contrară celeilalte, tragem concluzia că va fi de acelaşi gen; de fapt, ar trebui să tragem exact concluzia opusă".[22] Într-adevăr, lucrurile sunt mult mai subtile; Revoluţia şi contrarevoluţia aparţin aceleiaşi istorii şi sunt, deci, inseparabile: „...restabilirea Monarhiei, numită *contrarevoluţie,* nu va fi deloc o *revoluţie contrară,* ci va fi *contrariul Revoluţiei*". De Maistre îl anticipează pe Hegel: contrarevoluţia nu va fi negarea revoluţiei – căci istoria este ireversibilă –, ci depăşirea ei sau preluarea unei ştafete. Pentru a face înţeleasă această dialectică, el recurge la figura retorică numită *reversio* sau antimetabolă – „nu *o revoluţie contrară,* ci *contrariul Revoluţiei*"[23] –, repetare a unei suite de cuvinte într-o ordine diferită sau, mai exact, într-o ordine răsturnată, pornind de la un punct de simetrie. Într-o antimetabolă, se spune ceva diferit cu aceleaşi cuvinte. Această figură – o regăsim în legătură cu antimodernul ca stil – creează sens, forţează logica şi deranjează cauzalitatea. Ea apare în mod curent la De Maistre şi este esenţială în argumentaţia sa (când spune că De Maistre l-a „învăţat să raţioneze"[24], Baudelaire se gândeşte la dialectica provocatoare a antimetabolei). Ea ţine de dialectica pedepsirii şi a regenerării, pe care-şi întemeiază el filozofia istoriei:

---

[21] Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (*Consideraţii asupra Franţei*), în *Écrits sur la Révolution* (*Scrieri despre Revoluţie* – ed. Jean-Louis Darcel), PUF, Paris, 1989, p. 107.

[22] *Ibidem*, p. 178.

[23] *Ibidem*, p. 201.

[24] Charles Baudelaire, *Hygiène* (*Igienă*), în *Œuvres complètes* (*Opere complete* – ed. Claude Pichois), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1975-1976, 2 vol.; aici, vol. I, p. 669.

mai târziu, va spune că, Revoluţia „fiind cu desăvârşire satanică", contrarevoluţia „va fi angelică sau nu va fi deloc"[25]. Această dialectică are drept efect paradoxal faptul că Revoluţia va ajunge să lucreze în folosul Monarhiei, rezultat scandalos în ochii celor mai mulţi dintre antirevoluţionarii obişnuiţi sau miopi, cu excepţia contrarevoluţionarilor antimoderni autentici, după modelul lui De Maistre, hegelian *avant la lettre*: „Dacă ne gândim bine, vedem că, mişcarea revoluţionară odată instaurată, Franţa şi Monarhia numai de iacobinism mai puteau fi salvate"[26]. Antirevoluţionarul crede că monarhia va reveni din exterior; contrarevoluţionarul pariază pe Revoluţie pentru a aduce înapoi Monarhia.

Altă ironie a istoriei: Chateaubriand notează că prima Restauraţie, cea din 1814, i s-a datorat unui episcop apostat, iar a doua, cea din 1815, unui membru regicid al Convenţiei. Această pagină din *Memorii de dincolo de mormânt* se numără printre cele mai cunoscute: „Dintr-odată, se deschide o uşă: intră în tăcere viciul, sprijinit de braţul crimei – d-l De Talleyrand care mergea susţinut de d-l Fouché"[27].

„Ruşinea spiritului omenesc"

Ambivalenţa pe care o manifestă Baudelaire faţă de Revoluţie arată, ca şi în cazul lui De Maistre sau al lui Chateaubriand, o fascinaţie contrarevoluţionară şi o resemnare antimodernă, mai curând decât un simplu refuz antirevoluţionar, care pretinde că se poate face abstracţie de Revoluţie: „În orice schimbare există ceva infam şi, totodată, ceva plăcut – spune Baudelaire –, ceva ce ţine de infidelitate şi de mutare. Cuvintele acestea sunt de ajuns pentru a explica Revoluţia franceză."[28] Revoluţia place, aşa cum

---

[25] Joseph de Maistre, scrisoare către cavalerul d'Olry, 5 septembrie 1818, în *Opere complete*, ed.cit., vol. XIV, pp. 148-149.

[26] *Idem*, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 106.

[27] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. I, p. 1202.

[28] Charles Baudelaire, *Mon cœur mis à nu* (*Inima mea dezgolită*), în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 679.

place orice schimbare, sau orice politică a mai-răului. În februarie 1848, Baudelaire a fost mai întâi ca şi îmbătat de Revoluţie: „Beţia mea din 1848. / [...] Gustul pentru răzbunare. Plăcerea *naturală* a demolării"[29]. Aceeaşi definiţie antifilozofică a *naturii* se regăseşte în toate fragmentele din *Inima mea dezgolită* consacrate Revoluţiei, având drept scop să explice bucuria pe care i-o dă omului distrugerea: „15 mai. În continuare gustul pentru distrugere. Gust legitim, dacă tot ce este natural este şi legitim."[30] În iunie, totuşi, scrie: „Ororile din iunie. [...] Iubirea naturală pentru crimă."[31] Plăcerea *naturală* a demolării, gustul *natural* pentru distrugere, iubirea *naturală* pentru crimă: iată ce ilustrează Revoluţia în ochii lui Baudelaire. Din acel moment, şi pentru totdeauna, el îşi pierde încrederea în om, în democraţie şi în număr, ba chiar în suveranitatea poporului şi în sufragiul universal, care-i vor da curând puterea viitorului Napoleon III: „Furia mea faţă de lovitura de Stat"[32], continuă poetul. Lovitura de stat din 1851 îl va lăsa „fizic depolitizat", cum îi va scrie consilierului său juridic, Narcisse Ancelle, în martie 1852[33]. Napoleon III va fi dovedit că: „Primul venit, dacă pune mâna pe telegraf şi pe Imprimeria Naţională, poate guverna o mare naţiune", şi asta cu consimţământul poporului care se supune unei servituţi voluntare. Toţi antimodernii sunt discipolii lui La Boétie: „Cei care cred că asemenea lucruri se pot face fără consimţământul poporului sunt nişte imbecili"[34], adaugă Baudelaire. Chateaubriand era de aceeaşi părere în legătură cu Napoleon I: „[...] francezii merg instinctiv de partea puterii; lor nu le place câtuşi de puţin libertatea; idolul lor este numai egalitatea. Or, între egalitate şi despotism există nişte legături secrete. Sub ambele raporturi, puterea lui Napoleon îşi avea izvorul în inima francezilor."[35] De pe vremea lui Chateaubriand,

---

[29] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 679.

[30] *Ibidem.*

[31] *Ibidem.*

[32] *Ibidem.*

[33] Charles Baudelaire, *Corespondenţă*, ed.cit., vol. I, p. 188.

[34] *Idem*, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 692.

[35] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. I, p. 1226.

recunoaşterea vulnerabilităţii libertăţii (aristocratice) în raport cu egalitatea (democratică) apărea ca un semn al gândirii antimoderne.

Dictatura plebiscitară a lui Ludovic Napoleon avea să rămână, pentru mai multe generaţii, ca fiind păcatul originar al sufragiului universal, în Franţa. Baudelaire va extrage de aici această lecţie: „Ce gândesc eu despre vot şi despre dreptul de a organiza alegeri. Despre drepturile omului." Este evident că nu gândea nimic bun, de vreme ce continua astfel: „Numai o guvernare aristocratică este rezonabilă şi sigură. Monarhia şi republica bazate pe democraţie sunt la fel de absurde şi de slabe"[36]. Baudelaire regretă că principiul dreptului divin se prăbuşise. În *Florile răului*, poetul însuşi este adesea reprezentat ca un rege decăzut din drepturi sau chiar „ înlăturat" de la putere, ca în *Albatrosul*:

> [...] *Pe punte jos ei care sus în azur sunt regi*
> *Acuma par fiinţe stângace şi sfioase*
> *Şi-aripile lor albe şi mari le lasă, blegi,*
> *Ca nişte vâsle grele s-atârne caraghioase.*
>
> [...] *Poetul e asemeni cu prinţul vastei zări*
> *Ce-şi râde de săgeată şi prin furtuni aleargă:*
> *Jos pe pământ şi printre batjocuri şi ocări*
> *Aripile-i imense l-împiedică să meargă.*[37]

Doctrina teocratică şi providenţialistă a lui Baudelaire îşi are temeiurile în ura contrarevoluţionară faţă de suveranitatea poporului şi de sufragiul universal. Prin Napoleon III, Franţa a căpătat ceea ce merita – după cum îşi meritase şi Revoluţia, în opinia lui De Maistre: „Cine este împăratul Napoleon III. Ce valorează el. Să găsesc explicaţia naturii sale, a providenţialităţii sale."[38]

---

[36] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 684.

[37] *Idem*, *L'Albatros* (*Albatrosul*), în *Les Fleurs du mal* (*Florile răului*), *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 9-10 [vers. rom. de Al. Philippide – *n.trad.*].

[38] *Idem*, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 679.

Nenumărate critici îi aduce Baudelaire egalităţii, cuvântul de ordine al secolului politic moştenit de la Revoluţie. Încă de pe vremea când scria în *Salonul din 1846*, deci chiar înainte de 1848, şi, neîndoielnic, nu fără ironie, „haina neagră şi redingota îşi au nu numai frumuseţea lor politică, expresie a egalităţii universale, dar şi frumuseţea lor poetică, expresie a sufletului public; imensă defilare de ciocli, ciocli politici, ciocli înamoraţi, ciocli burghezi"[39]. Haina neagră – „livreaua-uniformă" – semnifică o egalitate de furnici, triumful numărului simbolizat de oraşul modern. Furnicarul *orei*, furnicarul *oraşului*: Baudelaire alunecă de la unul la altul datorită aceleiaşi proximităţi fonetice de care se foloseşte în poemul în proză *La ora unu dimineaţa*: „Oribilă oră! Oribil oraş!"[40]

Aşadar, Baudelaire este întotdeauna batjocoritor când vine vorba de egalitate. În *Să-i snopim în bătaie pe săraci!*, încăierarea ia sfârşit, după ce poetul l-a bătut pe sărac, iar săracul s-a răzbunat pe poet bătându-l şi mai zdravăn, prin această constatare a poetului pus pe dat lecţii: „Domnule, *sunteţi egalul meu*! Vă rog să-mi faceţi onoarea de a împărţi cu mine gologanii din punga mea [...]."[41] Anecdota este prezentată ca încercare a unei teorii pe care i-au inspirat-o poetului „cărţile unde se vorbeşte despre arta de a face popoarele fericite, înţelepte şi bogate în douăzeci şi patru de ore", prin „elucubraţiile celor care-i sfătuiesc pe toţi săracii să devină sclavi şi ale celor care-i conving că sunt cu toţii nişte regi detronaţi"[42], adică ale socialiştilor utopici, de care-şi bate joc poetul: „Ce zici de asta, Cetăţene Proudhon?" – astfel se termină poemul în proză, potrivit uneia dintre variantele rămase în manuscris.

---

[39] Charles Baudelaire, *Salon de 1846*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 494.

[40] *Idem*, *À une heure du matin*, în *Le Spleen de Paris* (*Spleen-ul parizian*), *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 287. [În original şi în poemul lui Baudelaire, jocul de cuvinte se bazează pe sonoritatea apropiată a cuvintelor *vie* şi *ville* („viaţă", respectiv „oraş"). Traducerea caută să redea mecanismul apropierii fonetice, plecând chiar de la titlul poemului baudelairian – *n. trad.*]

[41] *Idem*, *Assomons les pauvres !*, în *Spleen-ul parizian*, *op.cit.*, vol. I, p. 359.

[42] *Ibidem*, pp. 357-358.

Într-o scrisoare către editorul său, Auguste Poulet-Malassis, din 1860, în care era vorba din nou despre datoriile sale, Baudelaire regăseşte, de astă-dată autoironizându-se, expresia aparent favorabilă, dar, fără îndoială, ambiguă din poemul *Să-i snopim în bătaie pe săraci!*: „Când veţi fi întâlnit un bărbat liber la şaptesprezece ani, având un gust excesiv pentru plăceri, fără familie, care intră în viaţa literară cu o datorie de 30.000 de franci şi, după aproape douăzeci de ani, nu le-a sporit decât cu 10.000 [...], prezentaţi-mi-l şi-l voi saluta ca pe egalul meu"[43].

În *Jucăria săracului*, poem în care copilul bogat îl invidiază pe copilul sărac pentru jucăria lui, „un şobolan viu" într-o „cutie cu zăbrele", „cei doi copii râdeau unul de altul frăţeşte, cu dinţii de o albeaţă *egală*"[44]. De astă-dată, egalitatea şi fraternitatea, slogan adăugat în 1848, sunt în egală măsură luate în derâdere.

Sau în *Oglinda*, „un bărbat înspăimântător", care se priveşte într-o oglindă, este întrebat de poet în privinţa unui gest care nu-i poate provoca decât neplăcere; „bărbatul înspăimântător" se revendică de la „principiile nemuritoare din '89", potrivit cărora „toţi oamenii sunt egali în drepturi" – aşa încât posedă el însuşi „dreptul de a se oglindi"[45].

Cu mai mult timp înainte, în dedicaţia de la *Salonul din 1846* – deşi această interpretare nu este adoptată de toţi exegeţii săi –, Baudelaire îşi bătea joc de burghezi în termeni pascalieni: „Sunteţi majoritatea – prin număr şi inteligenţă; deci sunteţi forţa – care e justiţia"[46]. Sufragiul universal, în raport cu care poemul *Oglinda* ar putea fi o alegorie caricaturală – rezultatul sufragiului universal fiind reflexul suveranităţii populare –, a confirmat această ecuaţie a numărului, a forţei şi a justiţiei după 1848.

Inutil să refacem povestea neîncrederii scriitorilor francezi faţă de suveranitatea poporului şi faţă de sufragiul universal[47], după

---

[43] Charles Baudelaire, *Corespondenţă*, ed.cit., vol. II, p. 94.

[44] *Idem*, *Le Joujou du pauvre*, în *Spleen-ul parizian*, *op.cit.*, vol. I, p. 305.

[45] *Idem*, *Le Miroir*, *ibidem*, p. 344.

[46] *Idem*, *Salonul din 1846*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 415.

[47] *Cf.* trilogia lui Pierre Rosanvallon: *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* (*Consacrarea cetăţeanului. Istoria votului universal în Franţa*),

anul 1851. „Suveranitatea poporului, libertatea, egalitatea, răsturnarea autorităţii de orice fel: ce dulci iluzii! Mulţimea înţelege aceste dogme – deci ele sunt false; le iubeşte – deci sunt rele. Dar asta nu contează: ea le înţelege, ea le iubeşte. Suverani, tremuraţi pe tronurile voastre!!" – anunţa De Maistre încă din 1794[48], recurgând, o dată în plus, la un argument de autoritate. În diatribele lor mereu repetate, succesorii săi vor invoca, pentru a-şi întări argumentaţia, cursul istoriei, mai ales după ce a fost instituit sufragiul universal direct (bărbătesc), printr-un decret al guvernului provizoriu din 5 martie 1848, fără restricţie de competenţă sau de cens, dispoziţie asupra căreia nici un regim nu a crezut că mai era cu putinţă să se revină, dar pe care toate, înspăimântate de primejdiile pe care le reprezenta, au încercat s-o organizeze: „Uşurătatea bărbaţilor de la 1848 a fost cu adevărat fără seamăn. I-au dat Franţei, care nu le cerea aşa ceva, sufragiul universal"[49], amintea Renan în 1871.

Flaubert, mai mult chiar decât Baudelaire, e cunoscut pentru sarcasmele sale cu privire la sufragiul universal, care pot fi întâlnite de-a lungul întregii corespondenţe. Încă din 1852 îl denunţă, într-un moment când „infailibilitatea sufragiului universal este pe cale de a deveni o dogmă care-i va succeda celei a infailibilităţii papei. Forţa braţului, dreptul numărului, respectul faţă de mulţime le-au succedat autorităţii numelui, dreptului divin, supremaţiei Spiritului."[50] *Jurnalul* fraţilor Goncourt colcăie de proteste

---

Gallimard, Paris, 1992; *Le Peuple introuvable, Histoire de la représentation démocratique en France* (*Poporul de negăsit. Istoria reprezentării democratice în Franţa*), Gallimard, Paris, 1998; *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France* (*Democraţia neterminată. Istoria suveranităţii poporului în Franţa*), Gallimard, Paris, 2000.

[48] Joseph de Maistre, *Discours à Mme la marquise de Costa sur la vie et sur la mort de son fils – août* 1794 (*Discurs către D-na marchiză de Costa despre viaţa şi moartea fiului ei – august 1794*), în *Opere complete*, ed.cit., vol. VII, p. 250.

[49] Ernest Renan, *La Réforme intelectuelle et morale* (*Reforma intelectuală şi morală* – 1871), in *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Calmann-Lévy, Paris, 1947-1961, 10 vol.; aici, vol. I, p. 342.

[50] Gustave Flaubert, scrisoare către Louise Colet, 15-16 mai 1852, în *Corespondenţă*, ed.cit., vol. I, p. 90.

împotriva sufragiului universal şi de revendicări în favoarea aristocraţiei inteligenţei: „Sufragiul universal, care este dreptul divin al celor mulţi, reprezintă o enormă diminuare a drepturilor inteligenţei”[51]. Dreptul celor mulţi opus dreptului divin, *Vox populi, vox dei* – adagiul acesta este luat întruna în derâdere şi, înainte de epigraful din *Dicţionarul ideilor primite de-a gata* al lui Flaubert, el se oferă ca titlu al uneia dintre *Povestirile crude* ale lui Villiers de l'Isle-Adam, gen de poem în proză aflat parcă în prelungirea *Oglinzii* lui Baudelaire şi care ridiculizează, înainte de Gustave Le Bon, orbirea iraţională a unei mulţimi care a strigat an de an, din 1870 până în 1873, cu acelaşi entuziasm şi aceeaşi sinceritate: „Trăiască Împăratul!”, „Trăiască Republica!”, „Trăiască Comuna!” şi „Trăiască Mareşalul!”.[52]

Ura faţă de sufragiul universal, acest „soi de fiertură gelatinoasă”, cum îl numea Gobineau[53], a fost reactivată de intelectuali prin panica pe care toţi au simţit-o în timpul Comunei. Încă din toamna lui 1870, George Sand semnala: „Văd cum creşte împotriva sufragiului universal un mare dispreţ, un fel de ură dureroasă, un protest”[54]. Potrivit lui Pierre Rosanvallon, chestiunea sufragiului universal e „oarecum *suprainvestită*”, după 1871; „întrebările dintr-un secol întreg asupra democraţiei franceze s-ar fi încrucişat şi s-ar fi simplificat”[55] atunci. Nimic nu exprimă mai puternic această ură decât corespondenţa dintre George Sand şi Flaubert, care numeşte sufragiul universal, într-o scrisoare din

---

[51] Edmond şi Jules de Goncourt, *Journal* (15 iulie 1860), Robert Laffont, col. « Bouquins », Paris, 1989, 3 vol.; aici, vol. I, p. 582.

[52] Villiers de l'Isle-Adam, *Vox populi*, în *Contes cruels*, în *Œuvres complètes* (*Opere complete* – editori Alain Raitt şi Pierre-Georges Castex), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1986, 2 vol.; aici, vol. I, pp. 562-565.

[53] Joseph Arthur, conte de Gobineau, *La troisième République française et ce qu'elle vaut* (*A Treia Republică franceză şi care e valoarea ei*), Trübner, Strasbourg, 1907, p. 108; citat în P. Rosanvallon, *Consacrarea cetăţeanului*, ed.cit., p. 321.

[54] Georges Sand, *Journal d'un voyageur pendant la guerre* (*Jurnalul unui călător în timpul războiului*), Michel Lévy, Paris, 1871; citat de Pierre Rosanvallon în *Consacrarea cetăţeanului*, ed.cit., p. 308.

[55] Pierre Rosanvallon, *Consacrarea cetăţeanului*, ed.cit., p. 311.

toamna lui 1871, „ruşinea spiritului uman"[56]. Toţi îi opun mulţimii elita inteligenţei: „Salvarea noastră stă numai într-o *aristocraţie legitimă*: prin asta înţeleg o majoritate alcătuită din altceva decât din cifre"[57], postulează Flaubert. Neîncrederea faţă de politică, socotită „ineptă" după 1871, caracterizează mediile literare în asemenea măsură, încât Bourget, născut într-o familie universitară şi republicană, severă faţă de împărat în 1870, dar şocată de Comună şi tulburată de divizările partizane care au urmat, mărturiseşte în 1873, la douăzeci şi unu de ani, că-i este cu neputinţă să mai citească vreun ziar. El îşi bate joc de drepturile popoarelor şi de „alte nebunii politice" şi declară că: „Guvernarea primului imbecil venit, cea a lui Napoleon III, de exemplu, tot era mai bună decât tapajul universal de astăzi"[58]. Expresia „primul venit", cum îl numea Baudelaire pe împărat, sau „primul imbecil venit", cum îi spune tânărul Bourget, care nu mai era cu adevărat republican, dar nici nu era încă un adevărat monarhist, se dovedeşte, de fapt, mai curând antimodernă şi merită să fie reţinută. Apelul la primul venit desemnează cel mai bine ambivalenţa antidemocratului care dispreţuieşte autoritatea, deci şi pe *dandy*. Jean Paulhan îl va pomeni tot pe „primul venit" în 1939, în ajunul războiului, în faţa slabiciunii democraţiilor, mesaj nu foarte clar pentru cine citea *NRF* [*Nouvelle Revue Française*]; deşi înţeles cu greu, el îşi anunţa viitoarea opţiune pentru gaullism.[59]

Oligarhia inteligenţei

După 1871, nimeni nu a exercitat o mai viguroasă influenţă în difuzarea ideilor antimoderne decât Taine şi Renan, comeseni

---

[56] Gustave Flaubert, scrisoare către Georges Sand, 8 septembrie 1871, în *Corespondenţă*, ed.cit., vol. IV, p. 376.

[57] *Idem*, scrisoare către Georges Sand, 30 aprilie 1871; *ibidem*, p. 314.

[58] Michel Mansuy, *Un moderne. Paul Bourget. De l'enfance au disciple* (*Un modern. Paul Bourget. De la copil la discipol*), Belles Lettres, Paris, 1960, p. 185.

[59] Jean Paulhan, « La démocratie fait appel au premier venu » („Democraţia face apel la primul venit"), în *NRF*, martie 1939, pp. 478-483.

cu Flaubert şi cu fraţii Goncourt la dineurile Magny. „Influenţa unui Renan a fost infinit mai mare decât aceea a unui Joseph de Maistre", va regreta Léon Daudet, care vedea în Renan tipul „valorilor false", din secolul XIX.[60] Taine, care nu se mai identifica de-acum cu „contrareacţiunea", cum făcuse la începuturile celui de-al Doilea Imperiu, potrivit termenului folosit de Charles Renouvier[61], a consacrat *Originile Franţei contemporane* (1876-1894), preconizând un regim deopotrivă liberal şi conservator pentru Franţa; totuşi, *Reforma intelectuală şi morală* a lui Renan (1871), mai uşor de asimilat, a devenit un îndreptar al antimodernilor – al lui Julien Benda, de exemplu, până în anii 1930. Apoi amândoi, Taine-şi-Renan, la fel de inseparabili precum Tarn-şi-Garonne, după Thibaudet, au căzut în uitare. Renan, el însuşi conservator şi liberal, după modelul lui Chateaubriand sau al lui Tocqueville, a arătat mai repede decât Taine, încă din 1871 şi cu accente care aminteau de Joseph de Maistre, care erau originile răului de care suferea Franţa: „...este evident că Providenţa o iubeşte, pentru că o pedepseşte"[62]. El găseşte aceste origini în nimicirea aristocraţiei după Filip cel Frumos, în absolutismul lui Ludovic XIV, în caracterul abstract şi despotic al Revoluţiei, în absenţa libertăţii după 1815; dar tot el, evaluând situaţia pe o perioadă mai scurtă, crede că materialismul şi democraţia erau răspunzătoare de dispariţia virtuţilor militare din Franţa, explicând astfel înfrângerea suferită în 1870. Franţa căzuse victimă acelui materialism egalitar, acelei nesupuneri a indivizilor faţă de autoritate în vederea operei comune. Or, „este cu neputinţă de ieşit dintr-o asemenea stare prin sufragiul universal". Sufragiul universal nu poate să-şi corecteze propriile defecte: „Nu supui sufragiul universal prin el însuşi"[63].

---

[60] Léon Daudet, *Le stupide XIXe siècle* (*Secolul XIX cel stupid* – 1922), în *Souvenirs et polémiques* (*Amintiri şi polemici*), Laffont, col. « Bouquins », Paris, 1992, p. 1327.

[61] Charles Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes* (*Filozofia analitică a istoriei. Ideile, religiile, sistemele*), Leroux, Paris, 1896-1897, 4 vol.; aici, vol. IV, p. 113.

[62] Ernest Renan, *Reforma intelectuală şi morală, op.cit.*, vol. I, p. 333.

[63] *Ibidem*, p. 348.

Guvernul, justiţia, administraţia, dar şi opoziţia şi universităţile, toate instituţiile fuseseră slăbite printr-o „democraţie rău înţeleasă", căci „o ţară democratică nu poate fi bine guvernată, bine administrată, bine condusă"[64]. Pentru Renan, neputinţa sufragiului universal de a organiza societatea ţine de domeniul evidenţei. Guvernarea trebuie să rezulte dintr-o selecţie – prin naştere, prin tragere la sorţi, prin alegere sau prin examene şi concursuri – pe care sufragiul popular o face improbabilă.

Reproşurile lui Renan seamănă cu cele ale lui Flaubert sau ale fraţilor Goncourt: „Aplicat la alegerea deputaţilor, sufragiul universal nu va conduce, atâta timp cât va fi direct, decât la alegeri mediocre. [...] Mărginit prin esenţa lui, sufragiul universal nu înţelege necesitatea ştiinţei, superioritatea nobilului şi a savantului."[65] Originea nobilă ar fi o soluţie mai bună, la fel ca soluţia „primului venit", cum spuneau Baudelaire şi Bourget, căci, după părerea lui Renan, „hazardul naşterii este mai mic decât hazardul scrutinului"[66].

Antimodernismul politic se va identifica, de acum înainte, cu un elitism şi cu un proces intentat democraţiei, fără o răzvrătire făţişă împotriva ei, toleranţă sau slăbiciune foarte criticată de Léon Daudet: antimodernul poartă crucea democraţiei. „Până şi omul cel mai mediocru este superior rezultantei colective date de treizeci şi şase de milioane de indivizi, fiecare dintre ei fiind o unitate", decretează Renan. Judecata lui pare fără drept de apel; ea ar putea duce la o convertire antidemocratică şi rebelă; dar, pe dată, urmează restricţia: „Bine-ar fi s-arate viitorul că mă înşel!"[67] Antimodernul nu va fi nici maurrasian, nici adept al puciului.

Astfel stând lucrurile, remediile se impun de la sine; ele vor fi întotdeauna nişte jumătăţi de măsură. Dacă sufragiul universal nu poate corecta sufragiul universal, o democraţie bine înţeleasă

---

[64] Ernest Renan, *Reforma intelectuală şi morală, op.cit.*, vol. I, p. 359.

[65] *Ibidem*, p. 360.

[66] *Ibidem.*

[67] *Ibidem*, p. 362.

poate corecta, oare, o democraţie rău înţeleasă? Renaşterea Franţei ar fi posibilă, cu condiţia de a repudia erorile democraţiei, de a reconstitui o aristocraţie şi, poate, chiar o monarhie, de a educa poporul şi de a-i reda simţul moral. Într-o prozopopee a „bunului patriot", Renan explorează două căi ale reînnoirii. Prima cale ar consta în a impune regalitatea, întemeind-o pe un drept istoric, mai curând decât pe un drept divin[68], punând stavilă astfel ravagiilor rezultate din suveranitatea numerică. Dar incertitudinea referitoare la dinastie – familia de Bourbon sau familia de Orléans – constituie un obstacol în aplicarea acestei soluţii, deşi Renan – sau purtătorul său de cuvânt – se gândeşte fără tragere de inimă, încă din 1871, la o locotenenţă a prinţului Napoleon (Jérôme)[69]. A doua soluţie ar consta în reconstituirea unei nobilimi sau a unei *gentry* provinciale, care să-i permită unui sufragiu în două trepte să atenueze primejdiile suveranităţii populare. Aceasta ar fi situaţia ideală, dar Renan nu crede nici în ea. Întorcându-se, atunci, către un „cetăţean foarte onest", care, la fel ca „bunul patriot", se îndoieşte că Franţa poate fi modificată atât de radical, Renan se arată perplex şi sugerează soluţii de compromis.

Deciziile constituţionale şi dinastice fiind amânate în 1871, opţiunea pentru monarhie sau republică rămânea deschisă, dar Renan are mai puţină încredere într-o constituţie care să împingă Franţa înainte, decât într-o revizuire a rolului elitelor în societate, a modului în care sunt ele selectate, a naturii democraţiei şi a formei de Stat. Pentru a organiza şi ierarhiza colectivitatea naţională, din moment ce înlăturarea sufragiului universal pare nerealistă, „două trepte i-ar corecta superficialitatea"[70], precum ar fi stabilirea unor colegii departamentale, scrutinul pe listă şi votul plural. Dar esenţială, pentru Renan, potrivit unei mai vechi idei ale sale, ar fi o reformă a învăţământului, fiindcă numai educaţia ar avea capacitatea de a corecta într-un mod durabil neajunsurile sufragiului universal. Renan se declară, aşadar, pentru un învăţământ

---

[68] Ernest Renan, *Reforma intelectuală şi morală, op.cit.*, vol. I, p. 377.
[69] *Ibidem*, p. 378.
[70] *Ibidem*, p. 386.

primar gratuit, dar nu obligatoriu[71], şi, mai ales, pentru un învăţământ superior real şi pentru universităţi autonome, de care Franţa nu mai dispunea încă din Evul Mediu[72]. Dezvoltarea învăţământului superior este capitală pentru naşterea unei aristocraţii a inteligenţei, pentru „triumful oligarhic al spiritului"[73], fiindcă democraţia bine înţeleasă a lui Renan s-ar dovedi numai o tiranie a savanţilor: „Esenţial este nu atât să produci mase luminate, cât să produci mari genii şi un public capabil să le înţeleagă"[74]. Până atunci, el nu vede altă soluţie decât ca poporul să fie supus ordinii sociale necesare, aristocratice şi neegalitare.

Astfel, ca şi cea mai mare parte a intelectualilor, Renan vede în egalitate o primejdioasă utopie, iar în democraţie – un sistem politic instabil. Poporul fiind ceea ce şi cum este, adică needucat, funcţia politică trebuie să rămână monopolul elitei, într-o societate ierarhizată, dar liberă: „Cea mai mare glorie a cârmuirilor constă în a nu-i pune bariere libertăţii de acţiune", spunea el încă de sub al Doilea Imperiu.[75] Acesta-i răspunsul scriitorului în faţa înfrângerii suferite de naţiune, pe care o explică prin raţiuni nu atât militare, cât de ordin intelectual şi moral: este vorba, desigur, de materialismul burghez, dar mai este vorba, înainte de orice, de democraţie, caricaturizată în sufragiul universal, care a lipsit Franţa de o elită.

După cum afirmase deja doctorul Benassis, prin care se exprima Balzac în *Medicul de ţară* (1833), „Sufragiul universal, pe care-l vor astăzi cei ce aparţin opoziţiei zise constituţionale, a fost un excelent principiu în cadrul Bisericii, pentru că [...] indivizii

---

[71] Ernest Renan, « La part de la famille et de l'État dans l'éducation » („Rolul familiei şi al Statului în educaţie" – 1869), în *Reforma intelectuală şi morală, op.cit.*, vol. I, p. 527.

[72] *Idem*, *Reforma intelectuală şi morală, op.cit.*, vol. I, pp. 395-398.

[73] *Idem*, « Rêves », *Dialogues et fragments philosophiques* („Vise", *Dialoguri şi fragmente filozofice* – 1876), în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 620.

[74] *Ibidem*, p. 610.

[75] *Idem*, « Philosophie de l'histoire contemporaine » („Filozofia istoriei contemporane" – 1859), în *Questions contemporaines* (*Chestiuni contemporane* – 1868), *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 45.

din interiorul ei erau cu toţii instruiţi, disciplinaţi datorită sentimentului religios, modelaţi de acelaşi sistem, ştiind bine ce vor şi încotro merg"[76]. Dar, extins la întreaga naţiune, cum cereau pe atunci liberalii, el ar fi dus la „pierderea Franţei şi a liberalilor înşişi"[77]. Renan se exprima după Comună; Balzac a scris *Medicul de ţară* după revoluţia din 1830 şi-şi manifesta reacţia politică şi religioasă faţă de acest eveniment. Este romanul pe care Bourget, după ce a trecut de partea ordinii morale, îl prefera tuturor celorlalte din *Comedia umană*, lăudând la Balzac ceea ce el numea „intuirea adevărului politic"[78]. Potrivit spuselor lui Bourget, Balzac ar fi fost profetul tuturor dezastrelor secolului XIX, începând de la Revoluţie şi până la cea de-a Treia Republică: democraţia, parlamentarismul, lupta de clasă, sufragiul universal, materialismul, anarhia, toată moştenirea lăsată de anul 1789, de a cărei pervertire Balzac a fost conştient de la bun început. Făcând aluzie la traumele provocate de evenimentele din 1870 şi de Comună, Bourget, devenit monarhist, observa că „lamentabila încercare de a aplica principiile revoluţionare, la care asistăm de atunci, abia dacă începe să-şi facă loc în inteligenţele luminate" şi să le convingă de justeţea teoriilor sociale din *Comedia umană*.[79]

Renan îşi formulase programul, într-un mod mai puţin politic şi mai metafizic, începând cu *Dialogurile filozofice*, redactate la Versailles în luna mai 1871. „Este [...] puţin probabil ca Dumnezeu să se realizeze prin democraţie. Democraţia sectară şi răzbunătoare este ceea ce putem numi eroarea teologică prin excelenţă, de vreme ce scopul urmărit de lume, departe de a fi nivelarea vârfurilor, trebuie să fie, dimpotrivă, crearea unor dumnezei, a unor

---

[76] Honoré de Balzac, *Le Médecin de campagne* (*Medicul de ţară* – 1833), în *La Comédie humaine* (editor P.-G. Castex), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1976-1981, 12 vol.; aici, vol. IX, p. 506.

[77] *Ibidem*, p. 507.

[78] Paul Bourget, « Balzac et *Le Cousin Pons* » („Balzac şi *Vărul Pons*" – 1898), în *Nouvelles pages de critique et de doctrine* (*Noi pagini de critică şi de doctrină* – 1898), Plon, Paris, 1922, vol. I, p. 46.

[79] *Idem*, « La politique de Balzac » („Politica lui Balzac" – 1902), în *Sociologie et littérature* (*Sociologie şi literatură*), Plon, Paris, 1906, pp. 51-52.

fiinţe superioare, pe care celelalte fiinţe posesoare de conştiinţă să le adore şi să le slujească, fericite că le pot sluji. În acest sens, democraţia este la antipodul căilor Domnului."[80] Refuzul democraţiei conduce la teocraţie. Cu mult înainte de Comună, crearea unei elite a spiritului se afla, totuşi, înscrisă deja în mod expres în programul din *Viitorul ştiinţei*, unde se spunea că oamenii trebuie să fie făcuţi demni de libertate şi egalitate. Reflecţiile lui Renan erau atunci inspirate de evenimentele din 1848, o altă revoluţie, aşa cum gândurile lui din 1871 aveau să fie inspirate de Comună: „Morala, ca şi politica, se rezumă, deci, la aceste măreţe cuvinte: să educi poporul. Morala ar fi trebuit să prescrie acest lucru dintotdeauna; politica o prescrie mai imperios ca niciodată, de când poporului i-a fost îngăduit să participe la drepturile politice. Sufragiul universal nu va fi legitim decât atunci când toţi indivizii vor poseda acea inteligenţă fără de care nu merită numele de om; iar dacă, înainte de acel moment, el trebuie păstrat, acest lucru trebuie să se întâmple numai pentru a-l face să progreseze cu putere. Prostia nu are dreptul să guverneze lumea."[81] Educaţia va aduce îmbunătăţiri democraţiei şi va pune stavilă – după 1789, 1793, 1830, 1848 şi 1871 – ciclului fatal al revoluţiilor.

Această schemă de gândire avea să invadeze întreaga literatură de la sfârşitul secolului. O regăsim la Huysmans şi la Barrès, precum şi în volumul de *Eseuri de psihologie contemporană*, în care Bourget îşi adună, în 1883, studiile despre maeştrii care marcaseră trezirea generaţiei sale: Baudelaire şi Flaubert, Renan şi Taine, plus Stendhal – toţi nişte antimoderni –, dar nu încă şi Balzac, care i-a devenit model abia după ce va fi făcut pasul hotărâtor în direcţia reacţiunii. Pentru Bourget, în capitolul său despre Renan, nu există nici o îndoială că „sufragiul universal îi este ostil omului superior"[82]. Péguy ataca deja violent democraţia încă dinainte de

---

[80] Ernest Renan, *Dialoguri şi fragmente filozofice*, *op.cit.*, vol. I, p. 609.

[81] *Idem*, *L'Avenir de la science*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. III, pp. 999-1000.

[82] Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine* (editor André Guyaux), Gallimard, col. « Tel », Paris, 1993, p. 57.

alegerile din mai 1902, prin care Émile Combes ajunge la putere şi care trezesc în scriitor un sentiment de ură împotriva „lumii moderne": „[...] exercitarea sufragiului universal în Franţa a devenit [...] o nemaiauzită revărsare de viciu [...], un joc mincinos, un abuz de putere, o şcoală a viciului, o maladie socială, o ucenicie a injustiţiei". Péguy merge până acolo, încât compară democraţia cu prostituţia: „Prostituţia electorală reprezintă, într-adevăr, înjosirea unei mari iubiri trecute"[83] – şi anume a iubirii mistice faţă de Republică.

Aceasta este moştenirea cea mai durabilă a contrarevoluţiei în tradiţia antimodernă, moştenire curând transformată într-un poncif, după cum vedem la Proust, care tratează întotdeauna sufragiul universal cu ironie – de exemplu, în pastişa sa după Flaubert din 1894, *Melomania lui Bouvard şi Pécuchet*, text în care Bouvard afirmă, în stil indirect liber: „[...] oare nu înseamnă că te opui progresului, dacă mai zăboveşti încă la versurile Doamnei de Girardin în secolul maşinii cu aburi, al sufragiului universal şi al bicicletei?!"[84] Sau când face din el o metaforă a judecăţii estetice a contemporanilor: „Sufragiul universal din posteritatea imediată nu-i nici mult mai inteligent, nici mult mai greu de corupt decât ea". Imaginea nu pledează în favoarea ataşamentului lui Proust faţă de democraţie, identificată fără nici o tranziţie cu demagogia: „De aceea, este foarte natural să-i vezi pe mulţi scriitori cum nu numai că-i flatează pe tineri ca pe nişte alegători, dar ajung să se şi prezinte în faţa lor cu programe abil modificate, în funcţie de gusturile tineretului. Ca şi republica, simbolismul îşi are susţinătorii săi, care sunt gata să susţină orice, decât să se resemneze

---

[83] Charles Péguy, *Nous devons nous préparer aux élections* (*Trebuie să ne pregătim de alegeri*), în *Œuvres en prose complètes* (*Opere complete în proză* – editor Robert Burac), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1987-1992, 3 vol.; aici, vol. I, p. 939.

[84] Marcel Proust, « Mondanité et mélomanie de Bouvard et Pécuchet » („Mondanitate şi melomanie la Bouvard şi Pécuchet"), în *Jean Santeuil*, précédé de *Les Plaisirs et les Jours* (*Jean Santeuil*, precedat de *Plăcerile şi zilele* – editori Pierre Clarac şi Yves Sandre), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1971, pp. 63-64.

să nu mai fie realeşi sau recitiţi."[85] Aluzia la susţinere ne face să datăm acest fragment la începutul anilor 1890. Proust devine major. La fel ca majoritatea intelectualilor dezgustaţi de alegeri, la fel ca Mallarmé în 1898 sau ca Sartre în 1936, probabil că nici el nu a votat.

Evocând, în *Timpul regăsit*, cariera pe care ar fi putut-o avea Saint-Loup, cu condiţia să fi supravieţuit războiului, ajungând cu uşurinţă să fie ales deputat în Camera „albastru azuriu" în 1919, Proust aruncă astfel cu abilitate o bănuială asupra tuturor actorilor jocului politic: „Dar poate că el iubea într-un mod prea sincer poporul pentru a ajunge să cucerească sufragiile poporului, care, totuşi, dată fiind originea lui atât de nobilă, i-ar fi putut ierta ideile democratice"[86]. Pe de o parte, nu trebuie să iubeşti poporul pentru a te face ales de el, şi, „graţie schimbării de faţadă a Blocului naţional, fuseseră scoase de la naftalină vechile canalii ale politicii, care sunt mereu realese"; pe de altă parte, poporul însuşi crede, într-adevăr, nu atât în „ideile democratice", cât în „titlurile de nobleţe". Sentimentele naratorului sunt, de astă-dată, destul de explicite: „Atâta prostie cam supăra, dar Blocul naţional a fost mai puţin contestat când s-a văzut dintr-odată cum apăreau victimele bolşevismului, mari ducese în zdrenţe, cu soţii asasinaţi într-o roabă"[87]. Mai bine comedia democratică, decât revoluţia.

Paul Morand, martor al fosilizării tradiţiei antimoderne în a doua parte a secolului XX, jubila descoperind următorul text în 1969, în *Jurnalul* lui Claudel: „Fiecare campanie electorală deschide o vedere de ansamblu asupra prostiei şi răutăţii francezilor. [...] Se poate imagina, oare, un sistem de guvernământ mai cretin

---

[85] Marcel Proust, [« La jeunesse flagornée » – „Tinereţea răzgâiată"], în *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges* et suivi d'*Essais et articles* (*Contra lui Sainte-Beuve*, precedat de *Pastişe şi melanjuri* şi urmat de *Eseuri şi articole* – ed. Pierre Clarac şi Yves Sandre), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1971, p. 395.

[86] *Idem*, *Le temps retrouvé* (*Timpul regăsit*), în *À la recherche du temps perdu* (*În căutarea timpului pierdut* – editor coordonator J.Y. Tadié), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1987-1989, 4 vol.; aici, vol. IV, p. 432.

[87] *Ibidem*, p. 433.

decât cel care constă în a remite, la fiecare patru ani, soarta ţării [...] nu în mâinile poporului, ci în cele ale mulţimii? [...]. La fiecare patru ani, Franţa îşi desemnează reprezentanţii într-un acces de catalepsie alcoolică."[88] Claudel, care era nietzschean pe vremea când scria *Tête d'or* (*Cap de aur*), acum „legitimist [...], catolic, antidemocrat", avea deci, în mai 1914, „o ieşire împotriva sufragiului universal"[89]. Morand se întâlnea cu el şi se distra reamintind această concesie făcută de acelaşi Claudel lui Maurras, care era, totuşi, inamicul lui în catolicism: „Cel puţin, el urăşte la fel de mult ca şi mine democraţia".[90]

88 Paul Claudel, *Journal* (ed. François Varillon şi Jacques Petit), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1968-1969, 2 vol.; aici, vol. I, p. 286.

89 Paul Morand, *Jurnal inutil*, ed.cit., vol. I, p. 187.

90 *Ibidem*, p. 191.

Anti-Iluminismul

Mama lui Proust îi scria acestuia în septembrie 1889, anul crizei boulangiste[1] şi al centenarului Revoluţiei: „[...] cred că tu dispreţuieşti secolul XVIII"[2]. Remarca suna ca un reproş, fiindcă venea din partea unei nepoate de-a lui Adolphe Crémieux, care vedea în emanciparea evreilor o cucerire a Revoluţiei Franceze. Or, în ciclul de romane *În căutarea timpului pierdut*, despre Revoluţie se vorbeşte fie în mod exagerat, fie cu ironie. Pentru a-şi ascunde snobismul, Legrandin se lansează în exaltate diatribe împotriva aristocraţilor, „ajungând să-i reproşeze Revoluţiei că nu i-a ghilotinat pe toţi"[3]. Ostilitatea Albertinei împotriva familiei Guermantes ţine – după spusele naratorului – de ceva „prin care răzbate spiritul revoluţiei – adică iubirea nefericită faţă de nobilime –, înscris pe partea opusă a caracterului francez, unde se află genul aristocratic al doamnei de Guermantes"[4]. Se pare astfel că „dispreţul republican faţă de o ducesă" nu poate fi conceput decât ca „semn al dorinţei neputincioase" de a se apropie de ea şi că francezii n-ar fi făcut atâtea revoluţii după cea din 1789, decât dintr-o iubire dezamăgită faţă de Vechiul Regim. Dacă *În căutarea timpului pierdut* ne face uneori să ne gândim la o enciclopedie în care este reprezentată lumea în totalitatea ei, secolul XVIII, sau

---

[1] Termenul se referă la tentativa de lovitură de stat a generalului Georges Boulanger (1837-1891), reprezentant al extremei drepte (*n. trad.*).

[2] Marcel Proust, *Correspondance* (*Corespondenţă* – editor Philippe Kolb), Plon, Paris, 1970-1993, 21 vol.; aici, vol. I, p. 129.

[3] *Idem*, *Du côté de chez Swann* (*Acasă la Swann*), *În căutarea timpului pierdut*, ed.cit., vol. I, p. 67.

[4] *Idem*, *La Prisonnière* (*Prizoniera*), *ibidem*, vol. III, p. 542.

„al XVIII-lea secol", cum îl numeşte în chip dispreţuitor Brichot[5], străluceşte totuşi prin absenţă, cu paradoxalul rezultat că acest secol, pentru că nu-l interesează pe Proust în detaliu, este cel mai citat din toată *Căutarea timpului pierdut*. Proust vorbeşte despre La Fontaine, Molière sau Racine, dar nu şi despre secolul XVII; îi pomeneşte pe Balzac, Baudelaire sau Flaubert, nu şi secolul XIX. Evocă, în schimb, secolul XVIII ca atare, fiindcă acesta se reduce, pentru el ca şi pentru antimoderni, la o generalitate, la un stil periodic sau la o dogmă filozofică – în orice caz, la o abstracţiune ilustrată de cele mai multe realizări ale sus-numitului secol.

A doua figură a antimodernului are, deci, o legătură cu suspiciunea sa sistematică faţă de „al XVIII-lea secol", identificat ca epoca Luminilor. Insistenţa asupra lucrurilor, faptelor sau istoriei caracterizează contrarevoluţia în faţa cultului raţiunii, a idealismului şi a utopismului proprii Luminilor şi Revoluţiei. Apelul la experienţă alcătuieşte astfel o constantă a tradiţiei antimoderne, începând cu De Maistre, care declara că „istoria este o politică experimentală"[6], şi continuând cu Chateaubriand, care insista asupra „forţei lucrurilor", „ordinii lucrurilor" sau „cursului lucrurilor", formule *passe-partout* din *Eseul despre revoluţii*, şi care recomanda apoi, în 1814, acceptarea Cartei, sub pretextul că „nu putem face să nu fie ceea este, şi să existe ceea ce nu este", şi asta pentru că „este sigur că oamenii nu se mai află în locul unde se aflau acum o sută de ani şi cu atât mai puţin unde se aflau acum trei secole". După Chateaubriand, „...în viaţă, trebuie să pleci din punctul unde ai ajuns. Un fapt este un fapt."[7]

În viaţă, trebuie... – iată *incipit*-ul caricatural al protestului antimodern în faţa realismului; iată, poate, chiar şi adagiul antimodernului, sau al vechiului antimodern convertit la experienţă: „Un fapt este un fapt".

---

[5] *Idem, Sodome et Gomorrhe II* (*Sodoma şi Gomora II*), *În căutarea timpului pierdut*, ed.cit., vol. III, p. 275.

[6] Joseph de Maistre, *De la souveraineté du peuple* (*Despre suveranitatea poporului* – ed. Jean-Louis Darcel), PUF, Paris, 1992, p. 187.

[7] Chateaubriand, *Réflexions politiques* (*Reflecţii politice* – 1814), în *Mari scrieri politice*, ed.cit., vol. I, p. 215.

Înainte de a-şi întemeia concepţia politică pe opoziţia dintre „ţară legală" şi „ţară reală" (o altă variantă a cuplului raţiune/experienţă), Maurras lăuda – în *Trei concepţii politice*, unde-l ataca mai întâi pe Chauteaubriand – „empirismul organizator" al lui Sainte-Beuve. El definea această noţiune, pe care o va face celebră ca fiind „o sârguincioasă inducţie care-ţi permite să întrevezi şi să desenezi, între pura constatare a două fapte, chipul unui adevăr general"[8]. Sainte-Beuve, personalitate dublă şi chiar tulbure, îmbina, după Maurras, o „sensibilitate anarhică" – instinctul său revoluţionar şi romantic – cu spiritul „cel mai organic" cu putinţă, astfel încât „poate doar în suita studiilor sale vom putea întâlni primele indicii ale rezistenţei la ideile din 1789, rezistenţă care mai târziu le-a făcut cinste unor personalităţi precum Taine şi Renan"[9]. Maurras recunoaşte în Sainte-Beuve un antimodern, dar nicidecum un reacţionar. Teza sa este aceea că vechea Franţă se înşeală atunci când se revendică de la Chateaubriand, autentic fiu al secolului Luminilor şi al Revoluţiei, tot aşa cum Franţa modernă se înşeală când îl onorează pe Michelet, propagator al iraţionalului, mistic al poporului şi fidel al tradiţiei, în timp ce Franţa ordinii şi cea a progresului s-ar putea reconcilia în jurul lui Sainte-Beuve, partizan al unei viziuni deopotrivă romantice – este partea lui rea, după părerea lui Maurras – şi organice asupra lumii. Modelul definitiv al lui Maurras, după cum se ştie, nu va fi Sainte-Beuve, ci Auguste Comte, căruia îi va dedica un lung capitol din *L'Avenir de l'intelligence* (*Viitorul inteligenţei* – 1905). Pentru moment, în 1898, înainte de Acţiunea Franceză, figura de tranziţie care este Sainte-Beuve îi permite să-i combată în paralel pe Chateaubriand şi Michelet – teza şi antiteza – şi să găsească la autorul *Convorbirilor de luni* sinteza dintre raţiune şi experienţă, sau dintre acţiune şi reacţiune, pe care o rezumă formula empirismului organizator.

Empirismul (organizator sau nu) sau chiar pragmatismul este o constantă a revendicării antimoderne, care justifică faptul

---

[8] Charles Maurras, « Sainte-Beuve ou l'empirisme organisateur », în *Trei concepţii politice*, *op.cit.*, vol. II, p. 79.

[9] *Ibidem*.

că antimodernii se inspiră de bunăvoie din Machiavelli, gânditor al aşa-numitei *verità effettuale* – „adevărul efectiv" al Statului sau, ca Barrès, Sorel şi Péguy – dar nu şi Maurras –, îl preferă pe Pascal lui Descartes. Receptarea antimodernă a lui Pascal în secolele XIX şi XX ar merita un studiu, începând de la *Geniul creştinismului*, în care Chateaubriand îl califica drept un „geniu înspăimântător", fiindcă antimodernii, care se pretind întotdeauna realişti, sunt şi jansenişti – cel puţin de la Lamennais încoace, deşi De Maistre detestă „secta hidoasă" de la Port-Royal. Émile Faguet considera, astfel, că sistemul politic şi religios al lui De Maistre nu era altceva decât o „gândire pascaliană radicalizată"[10]. De la Rousseau la Pascal: iată drumul obişnuit al antimodernului.

Polemica purtată cu enciclopediştii, cu Voltaire, Rousseau, Montesquieu şi Diderot, era activă încă dinainte de 1789, întru apărarea monarhiei absolute şi a dreptului divin, a supremaţiei Bisericii şi aristocraţiei, a ordinelor şi a corporaţiilor. Şi primul argument împotriva „filozofismului" consta în a-l caracteriza prin aceea că „iubea în mod exclusiv ideile abstracte"[11]. Influenţa antifilozofiei a fost limitată de triumful Iluminismului în anii 1780. Pe de altă parte, dezbaterea rămânea una teoretică; după 1789, a devenit vitală.

Curând, Rivarol avea să parodieze în pamfletele sale caracterul abstract al decretelor revoluţionare: „Articolul I: Cu începere din 14 iulie, zilele vor fi egale cu nopţile pe toată suprafaţa pământului, ziua începând la ora cinci. [...] Articolul IV: Fulgerul şi grindina vor cădea întotdeauna numai peste păduri. Umanitatea va fi ferită pentru totdeauna de inundaţii, iar pământul, pe toată întinderea lui, nu va mai primi decât roua cea binefăcătoare."[12] De Maistre ridiculiza – într-unul dintre cele mai cunoscute texte ale sale – lăudăroşeniile constituţionale ale Revoluţiei sub pretextul caracterului lor abstract: „Constituţia din 1795, ca şi cele care au precedat-o, este făcută pentru *om*. Or, în lume nu există *om*.

---

[10] Émile Faguet, « Joseph De Maistre », art.cit., p. 51.

[11] Didier Masseau, *Inamicii filozofilor*, ed.cit., p. 44.

[12] Antoine de Rivarol, *Les Actes des apôtres* (*Actele apostolilor*), 1790; citat de G. Gengembre, *op.cit.*, p. 24.

Am văzut în viaţa mea francezi, italieni, ruşi etc.; ştiu chiar, de la Montesquieu, *că poţi fi persan*; dar până acum n-am întâlnit nici un *om*; poate că există şi nu ştiu eu."[13] Recunoaştem aici argumentul medieval tradiţional al nominaliştilor, care combat realismul metafizic – există numai indivizi, nu şi genuri şi specii –, dar el este manevrat, în mod paradoxal, de unul dintre promotorii realismului antimodern împotriva filozofismului înţeles ca avatar al nominalismului, sau împotriva individualismului modern. Omul nu există; există numai oamenii, şi chiar cu prisosinţă. De aceea, ei trebuie să fie organizaţi în şi prin societate, căci ea, de asemenea, există, şi chiar le pre-există indivizilor, mai ales ca familie, care este celula socială.

Aşa arată argumentul antimodern tipic: Revoluţia s-a dovedit nerealistă şi utopică, totodată, atunci când, sprijinindu-se pe un rousseauism trivializat şi vulgar, a tratat societatea ca pe o *tabula rasa*[14], sau ca pe o *carte albă*, şi când, în numele unor pioase abstracţiuni – suveranitatea poporului, voinţa generală, egalitatea, libertatea etc., toate cuvinte goale de orice sens, după opinia lui De Maistre –, ea a ignorat experienţa, istoria şi moravurile.

Albert Hirschman a arătat că „retorica reacţionară" – să-i spunem „antimodernă" – se sprijină pe trei mari figuri sau pe trei argumente fundamentale, care sunt de ajuns pentru a defini realismul antimodern în modul său de a contesta progresismul naiv moştenit de la Iluminism. Acestea sunt: „efectul pervers" (orice tentativă de ameliorare nu face decât să agraveze situaţia care se vrea corectată), „zădărnicia" (orice tentativă de ameliorare este zadarnică şi nu va schimba nimic) şi „periclitarea" (costul prea ridicat al unei ameliorări riscă să poarte atingere avantajelor dobândite).[15] Hirschman le regăseşte activând în cele trei mari valuri reacţionare care s-au succedat în lume de la Revoluţia

---

[13] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 145.

[14] *Ibidem*, p. 154.

[15] *Cf.* Albert O. Hirschman, *The Rhetoric of Reaction* (*Retorica reacţiunii*), în versiune franceză: *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* (*Două secole de retorică reacţionară* – trad. Pierre Andler), Fayard, Paris, 1991, p. 22. Hirschman numea cele trei argumente: *perversity*, *futility* şi *jeopardy*.

Franceză încoace: mai întâi, îndată după 1789, împotriva egalităţii în faţa legii şi împotriva drepturilor omului, apoi, mai ales după 1848, împotriva democraţiei şi sufragiului universal; în sfârşit, începând de la mijlocul secolului XX, împotriva Statului-Providenţă. Astfel, cele trei mari etape ale cetăţeniei moderne – civilă, politică, socială – au fost puse în discuţie una după alta într-un mod asemănător, prin aceleaşi procedee.

Totuşi, în opinia lui Hirschman, argumentul zădărniciei Revoluţiei, presupunând un anumit recul în raport cu evenimentul, nu a fost utilizat înainte de Tocqueville, primul care a subliniat continuitatea dintre Vechiul Regim şi Revoluţie şi care a susţinut că jocurile erau făcute încă dinainte de 1789. Pe de altă parte, Revoluţia s-a desfăşurat prea repede pentru ca adversarii săi să aibă timp să-i opună argumentul punerii în primejdie. Iată de ce, în faţa evidenţei dictaturii democratice exercitate în numele libertăţii, contrarevoluţionarii au recurs în primul rând la argumentul efectului pervers. Hirschman regăseşte modelul la De Maistre, care, insistând asupra naturii providenţiale a Revoluţiei, afirma că „Eforturile poporului de a ajunge la un anumit scop sunt tocmai mijlocul prin care [Providenţa] îl îndepărtează de acel scop"[16]. După el, de aici rezultă următorul paradox: „Dacă vrem să ştim rezultatul probabil al Revoluţiei franceze, este suficient să examinăm în ce privinţă s-au unit între ele toate facţiunile: toate au vrut înjosirea, ba chiar distrugerea Creştinismului universal şi a Monarhiei; *de unde urmează* că toate eforturile lor nu vor avea drept rezultat decât glorificarea Creştinismului şi a Monarhiei"[17]. Revoluţia, printr-un efect pervers, urma să aducă, deci, după sine contrariul Revoluţiei, sau, după cum am văzut deja – culmea paradoxului –, „Franţa şi Monarhia numai de iacobinism mai puteau fi salvate"[18].

Fără îndoială, argumentul efectului pervers a dominat polemicile contrarevoluţionare, dar cel al punerii în pericol a libertăţilor ţinând de cutumă în virtutea dreptului natural, fusese invocat

---

[16] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei, op.cit.*, p. 175.

[17] *Ibidem.*

[18] *Ibidem*, p. 106.

deja în controversele antifilozofice din tot cursul secolului XVII; iar cel al zădărniciei Revoluţiei nu a întârziat să apară – odată cu Chateaubriand, de exemplu, sau cu Ballanche şi Montlosier[19], înainte de Tocqueville. De altfel, oare Montaigne nu se folosea de acelaşi raţionament împotriva Reformei? El îşi justifica în felul acesta conservatorismul practic, loialitatea politică şi legitimismul religios. Bineînţeles, ar fi fost mai bine, ba chiar ideal, să trăieşti la Veneţia, într-o republică, deci, dar la ce bun să-ţi schimbi viaţa? Riscurile oricărei schimbări sunt reale, iar avantajele – nesigure; de ce să dai vrabia din mână pentru cioara de pe gard? Realismul antimodern le dă ucenicilor-vrăjitori ai politicii, cu începere de la Montaigne cel puţin, o lecţie de imobilism, formulată odată pentru totdeauna de Pascal: „Arta de [...] a tulbura Statele constă în a zgudui cutumele bine stabilite, sondând până la izvoarele lor [...] Este un joc sigur, dacă vrei să pierzi totul."[20] Sau, cum spune, rezumând, un proverb francez familiar lui Schopenhauer, idolul antimodernilor de la sfârşitul secolului XIX: „Mai-binele este duşmanul binelui".

Burke, apostol al realismului

Prima expunere completă asupra realismului antimodern, întemeiată din plin pe argumentul efectului pervers, poate fi găsită, încă din 1790, în *Reflecţiile asupra Revoluţiei din Franţa* ale lui Burke. Pragmatic, lipsit şi de sistem, şi de doctrină, cititor al lui Corneille şi al lui Montesquieu – ei înşişi adepţi ferventi ai liberalismului aristocratic –, Burke, care-i întâlnise în Franţa, în 1773, atât pe filozofi, cât şi pe Maria-Antoaneta, nu nega faptul că ar fi fost de dorit

---

[19] François-Dominique de Reynaud de Montlosier, *De la monarchie française. Depuis son établissement jusqu'à nos jours ou Recherches sur les anciennes institutions françaises* (*Despre monarhia franceză. De la instituirea ei până în zilele noastre sau Cercetări asupra vechilor instituţii franceze*), Paris, 1814, 3 vol.

[20] Blaise Pascal, *Pensées* (*Cugetări*), ed. Lafuma, fr. 60; citat de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (*Eseu despre indiferenţa în materie de religie*), vol. I (1817), Tornache-Molin et Séguin, Paris, 1818 (ed. II), p. 357.

să aibă loc unele reforme în Franţa, nici că fuseseră comise tot felul de abuzuri, dar, după, el, nimic nu justifica teribile răsturnări de acest fel. Această temă va deveni curând un clişeu al contrarevoluţiei: este clişeul *carte albă* sau *tabula rasa*, cel al *hybris*-ului Revoluţiei în calitatea ei de creaţie *ex nihilo* – „din nimic" – şi de noutate radicală. „Nu suntem reduşi la simpla alternativă între distrugerea absolută sau păstrarea stării existente, fără reformă. [...] Nu pot concepe cum nişte oameni pot ajunge la un asemenea grad de infatuare, încât să-şi vadă ţara ca pe o simplă *carte albă*, pe care pot ei mâzgăli tot ce le trece prin cap. Teoreticianul animat de bune sentimente e liber să vrea ca societatea căreia îi aparţine să fie altfel alcătuită decât este, dar bunul patriot şi adevăratul politician vor căuta întotdeauna să găsească soluţia cea mai bună, folosindu-se de materialul existent. Dacă ar trebui să definesc calităţile esenţiale ale bărbatului de Stat, aş spune că el îmbină o fire conservatoare cu talentul de a ameliora. În afară de asta, totul este sărăcăcios în concepţie şi periculos în realizare."[21] Burke este un reformist, un politician, nu un teoretician; ameliorările pe care le va propune vor fi totdeauna marginale, treptate, săvârşite cu paşi mici, fără riscul răsturnării totale.

În Anglia, reaminteşte Burke, Revoluţia „a avut drept obiect păstrarea *vechilor* noastre legi şi libertăţi incontestabile şi a *vechii* constituţii cu privire la guvernare, care e singura lor garanţie"[22]. Revoluţia Glorioasă a fost antimodernă, regăsind în ceea ce era vechi lucrul cel mai bun. În schimb, membrii Stărilor Generale s-au proclamat pe înşişi deputaţi ai naţiunii şi şi-au dat drept sarcină obligaţia de a făuri o Constituţie cu totul nouă: „Căci, după abolirea ordinelor, nimic nu mai restrânge puterile acestei adunări: nici legea fundamentală, nici stricta convenţie, nici uzul consacrat. În loc să fie obligată să se conformeze unei constituţii stabilite, ea şi-a arogat puterea de a face o alta, care să fie conformă cu planurile sale."[23]

---

[21] Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France* (traducere de Pierre Andler), Hachette, Paris, col. « Pluriel », 1989, p. 200.

[22] *Ibidem*, p. 39.

[23] *Ibidem*, p. 57.

Nici unul dintre reprezentanţii Stării a Treia nu avea deloc experienţă în domeniul afacerilor publice: „Fără îndoială că lista cuprindea un anumit număr de bărbaţi de rang înalt, şi alţii care străluceau prin talentele lor; dar zadarnic am căuta printre ei fie şi unul care să aibă oarecare experienţă practică în sfera afacerilor publice. Cei mai buni dintre ei nu erau decât nişte teoreticieni."[24] Pentru că erau intelectuali – astfel se manifestă anti-intelectualismul pronunţat al antimodernului, în sensul neîncrederii faţă de teorie şi concept –, şi-au imaginat că puteau reporni de la zero, că puteau acţiona pe baza raţiunii existente în fiecare om, ceea ce a fost o imensă eroare. Diferenţa faţă de Anglia este enormă: „Noi nu suntem nici catehumenii lui Rousseau, nici discipolii lui Voltaire; iar Helvétius n-a pătruns deloc până la noi. Predicatorii noştri nu sunt atei, iar legislatorii noştri nu sunt nebuni. Ştim bine că în morală *noi* nu ne putem prevala de nici o descoperire; fiindcă noi credem că, în materie de morală, nu mai pot fi făcute descoperiri şi, de asemenea, că foarte puţine descoperiri mai pot fi făcute în ceea ce priveşte marile principii de guvernare şi ideile de libertate, că toate acestea erau înţelese la fel de bine cu mult înainte ca noi să ne fi născut, şi că vor fi înţelese şi când pământul se va fi închis peste infatuarea noastră şi când liniştea mormântului va fi pus capăt neruşinatei noastre trăncăneli."[25] Pentru Burke, nimic nu-i nou sub soare, căci nu are loc nici un progres în morală şi, deci, nici în politică.

Tocqueville va moşteni acest raţionament antiteoretic: „Când studiem istoria revoluţiei noastre, vedem că ea a fost condusă în spiritul în care au fost scrise atâtea cărţi abstracte cu privire la guvernare. Recunoaştem aceeaşi atracţie pentru teoriile generale, pentru sistemele de legislaţie complete şi pentru o exactă simetrie în legi; recunoaştem acelaşi dispreţ pentru faptele existente; aceeaşi încredere în teorie; acelaşi gust pentru ceea ce este original, ingenios şi nou în instituţii; aceeaşi dorinţă de a reface concomitent întreaga constituţie după regulile logicii şi după un plan unic, în loc să căutăm s-o amendăm în părţile ei care se cer amendate.

[24] Edmund Burke, *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*, ed.cit., p. 51.
[25] *Ibidem*, p. 109.

Ce spectacol înspăimântător! Căci ceea ce înseamnă calitate la scriitor este uneori viciu la bărbatul de Stat şi aceleaşi lucruri care adeseori stau la originea unor cărţi frumoase pot să ducă la mari revoluţii."[26]

Teoria este demonul bărbatului de Stat. Raţiunea este insuficientă în politică, pentru că acţiunea umană nu se întemeiază numai pe raţiune. Pasiunile, deopotrivă individuale şi colective, îşi exercită influenţa asupra afacerilor şi interesele tulbură vederea. Instituţiile (Biserica, justiţia), autorităţile (tatăl, regele) sunt, aşadar, necesare pentru a proteja, a conduce, a organiza. Revoluţionarii francezi, vrând să construiască numai pe raţiune, au ignorat, însă, istoria care i-a precedat şi lecţiile religiei; ei au distrus astfel instituţiile existente şi legile fundamentale.

Burke respinge metoda abstractă care a permis ca, dintr-o lovitură să fie răsturnată opera mai multor secole: „Ei dispreţuiesc experienţa, care în ochii lor nu e decât înţelepciunea ignoranţilor; în privinţa celorlalţi, au săpat o mină care va face să sară în aer toate exemplele trecutului, toate precedentele, şi cartele, şi actele Parlamentului. Această mină sunt «Drepturile Omului». Împotriva acestor «drepturi» nu te poţi prevala de nici o prescriere, de nici un angajament solemn. Ele nu admit nici temperare, nici compromis. Şi tot ceea ce le-ar putea limita deplina exercitare nu e nimic altceva decât fraudă şi injustiţie. O guvernare zadarnic ar încerca să se pună la adăpost de aceste «drepturi» punându-şi în valoare vechimea, sau spiritul de dreptate şi blândeţea felului său de a administra. Căci, dacă formele acestei guvernări nu se potrivesc cu teoriile spiritelor speculative, obiecţiile lor îşi păstrează toată puterea: ele au valoare atât pentru o autoritate veche şi binefăcătoare, cât şi pentru tirania cea mai violentă sau pentru uzurparea cea mai recentă. [...] Nu-mi propun defel să neg în teorie *adevăratele* drepturi ale omului, după cum nu-mi propun nici să le refuz în practică (admiţând c-aş avea, în această privinţă, fie şi cea mai mică putere de a le acorda sau refuza). Respingând falsele drepturi, care sunt scoase în faţă, nici nu mă gândesc să le

---

[26] Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, ed.cit., p. 238.

aduc vreo atingere celor adevărate, care sunt astfel făcute, încât cele dintâi le-ar distruge cu desăvârşire."[27]

Astfel, *„adevăratele* drepturi ale omului", drepturile naturale, anterioare oricărei Constituţii, drepturile care ţin de legile fundamentale şi de cutume, sunt puse în pericol de metoda abstractă: frumos exemplu de pledoarie bazată pe figura „punerii în pericol", la care Burke se referea, deci, încă din 1790 (nu numai la cea a efectului pervers). Dar cele două figuri nu sunt ireconciliabile. Efectul pervers – cine vrea binele face răul – răstoarnă teza susţinută de Pascal, Mandeville, Vico, Iluminismul scoţian şi Adam Smith, apoi şi de Goethe, potrivit căreia comportamentele dictate de egoism, de gustul pentru lux, de „viciile private" sau de interesul personal, contribuie la binele public, favorizând prosperitatea generală.[28] Revoluţia, în schimb, provoacă dezastre prin optimismul său. După Hirschman, acest mecanism aminteşte de înlănţuirea mitică dintre *hybris* şi *nemesis*, care-l conduce pe om de la aroganţă la decădere, de la lipsa de măsură la pedeapsa providenţială.[29]

Doctorul Benassis, bun elev al lui Burke şi purtător de cuvânt al lui Balzac, va aminti de toate acestea în *Medicul de ţară*: „Nimic nu-i absolut, domnule, în materie de civilizaţie. [...] Trebuie să consulţi spiritul ţării, situaţia, resursele ei, să studiezi terenul, oamenii şi lucrurile, să nu vrei să plantezi viţă-de-vie în Normandia. Astfel, deci, nimic nu-i mai schimbător decât administraţia, care are prea puţine principii generale. Legea este uniformă, dar moravurile, pământurile, inteligenţele nu sunt aşa. Or, administraţia este arta de a aplica legile fără să lezezi interesele, aşadar totul este local aici."[30] Frumoasă mărturie de realism politic, de care Bourget se va arăta încântat.

---

27 Edmund Burke, *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*, ed.cit., pp. 73-74.

28 Albert O. Hirschman, *Două secole de retorică reacţionară*, ed.cit., p. 32.

29 *Ibidem*, p. 66.

30 Honoré de Balzac, *Medicul de ţară*, *op.cit.*, vol. IX, pp. 431-432.

Politică experimentală şi metapolitică

Istoricismul lui Burke, deci orice istoricism antimodern, îşi află justificarea tocmai în greutatea pe care o au moravurile, în lecţiile trecutului opuse raţiunii abstracte: „Noi nu ştim să extragem din istorie toate lecţiile morale pe care ni le oferă aceasta. Ea poate chiar servi, dimpotrivă, dacă nu suntem atenţi, la coruperea spiritului nostru şi la distrugerea fericirii noastre. Istoria este ca o mare carte deschisă pentru instruirea noastră, care ne permite să desprindem din erorile trecutului şi din relele care au copleşit omenirea datele unei viitoare înţelepciuni. [...] Istoria se compune într-adevăr, în cea mai mare parte a ei, din toate nefericirile aduse asupra oamenilor de orgoliu, ambiţie, avariţie, răzbunare, lăcomie, răzvrătire, ipocrizie, de zelul nelimitat şi de toate celelalte pofte dereglate, care zguduie cetatea."[31]

Distincţia dintre modern şi antimodern fiind prin definiţie relativă, unul poate descoperi un modern în cineva care pentru altul este un antimodern – şi invers. Chateaubriand, primul dintre antimoderni în viziunea noastră, este modern până în măduva oaselor pentru Maurras, care va condamna la el şi faptul că ignoră istoria când aderă la ideile Revoluţiei (libertatea înainte de toate), fără să ţină seama nici de oameni, nici de lucruri: „El voia să păstreze doctrina şi să bifeze istoria. Or, istoria nu se bifează şi doctrina aceasta nu se poate păstra într-un cap sănătos"[32]. *Să bifezi istoria şi să păstrezi doctrina*: iată un rezumat perfect al procesului secular făcut modernilor, care condamna orbirea lor voită în privinţa faptelor. Spre deosebire de Chauteaubriand, Sainte-Beuve făcea puţin caz de doctrine şi vorbea în numele istoriei.

Două expresii în aparenţă contradictorii figurează sub pana lui Joseph de Maistre pentru a defini registrul gândirii sale politice: „politica experimentală", pe de o parte, dar şi „metapolitica". Tensiunea dintre ele este, şi ea, exemplară pentru temperamentul antimodern. Deşi Bonald şi Le Play, Taine şi Fustel de Coulanges

---

[31] Edmund Burke, *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*, ed.cit., p. 179.

[32] Charles Maurras, „Nota III. Chateaubriand şi ideile revoluţionare", *op.cit.*, vol. II, p. 91.

au fost referinţe mai constante decât Joseph de Maistre, Acţiunea Franceză s-a revendicat de la expresia *politică experimentală* ca de la un pozitivism al puterii monarhice, de la un fel de raţionalism politic sau de machiavelism modern sau antimodern, fără ca apropierea aceasta să fie convingătoare[33]; a doua expresie, *metapolitica*, a putut fi considerată ca prefigurând, între altele, analizele antropologice şi metafizice ale sacrului şi suveranităţii, de pildă la Collège de Sociologie, din 1937 şi până în 1939, apoi la Georges Bataille în anii 1950. Gândirea teologico-politică a lui De Maistre rămâne, totuşi, paradoxală şi dificil de redus la unul dintre aceşti doi termeni. Ea nu se rezumă, cum a vrut Isaiah Berlin, la o anticipare a fascismelor din secolul XX.[34] Legenda zice că Beria, care sub Stalin era şef al NKVD-ului, strămoşul KGB-ului, îşi făcuse un obicei din a-i promite stăpânului său: „Daţi-mi omul şi eu vă voi găsi crima de care se face vinovat". Paulhan denunţa ceea ce el numea „prevestirea trecutului"[35]. De Maistre a fost, deci, văzut, succesiv şi alternativ, drept un tradiţionalist sau un „premodern" prin nostalgia sa faţă de Vechiul Regim şi faţă de dreptul divin, şi un futurist sau un „ultramodern", datorită apologiei pe care o face terorii de Stat şi faptului că anticipează societatea totalitară. Cele două calificări sunt nesatisfăcătoare; *antimodern* se potriveşte mai bine, dată fiind ambivalenţa epitetului.

---

[33] *Cf.* Bernard de Vaulx, *Joseph de Maistre, une politique expérimentale. Introduction et textes choisis* (*Joseph de Maistre, o politică experimentală. Introducere şi texte alese*), Fayard, Paris, 1940.

[34] Isaiah Berlin, „Joseph de Maistre şi originile totalitarismului", capitol din *The Crooked Timber of Humanity*, 1990, în versiune franceză: *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme* (*Lemnul noduros al umanităţii. Romantism, naţionalism şi totalitarism* – trad. Marcel Thymbres), Albin Michel, Paris, 1992, pp. 100-174.

[35] Paulhan a împrumutat acest concept de la prietenul său, René-Martin Guelliot, care-l descrisese în revista lor, *Le Spectateur*, în 1912. Paulhan revine la el în 1928, în « Carnet du spectateur » („Carnetul spectatorului"), în *NRF*, noiembrie, 1928, text publicat şi în *Entretien sur des faits divers* (*Convorbire despre fapte diverse*), Gallimard, Paris, 1945 (*Œuvres complètes* [*Opere complete*] Cercle du Livre Précieux, Paris, 1966-1970, 5 vol.; aici, vol. II, p. 23). L-a folosit şi în *Lettre aux directeurs de la Résistance* (*Scrisoare către conducătorii Rezistenţei*), Éditions de Minuit, Paris, 1952 (*Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 435).

Politica experimentală şi metapolitica – acest cuplu paradoxal de termeni coexistă în prefaţa la *Eseul despre principiul generator al constituţiilor*, scris în 1809 şi publicat în 1814. Prima expresie îl situează, într-adevăr, pe De Maistre la originile pragmatismului antimodern, în raport cu Machiavelli şi cu întemeietorii francezi ai filozofiei politice din Renaştere, de pildă Jean Bodin: „Istoria însă, care este politică experimentală, demonstrează că monarhia ereditară este cârmuirea cea mai stabilă, cea mai fericită, cea mai firească pentru om"[36]. Sau, încă tot foarte aproape de Burke, De Maistre face trimitere ceva mai jos la „istorie, care este politică experimentală"[37]. În studiul său precoce şi neterminat, *Despre suveranitatea poporului*, scris în replică la *Contractul social* al lui Rousseau şi pe care se întemeiază întreaga lui operă, De Maistre făcea următoarea precizare: „Istoria este politică experimentală, adică singura politică bună. [...] În ştiinţa politică, nici un sistem nu poate fi admis, dacă nu este corolarul mai mult sau mai puţin probabil al unor fapte atestate ferm."[38] Acest sens urma să-l dea Maurras empirismului organizator al lui Sainte-Beuve: sistemul este corolarul faptelor, nu este aplicat *a priori*. La De Maistre, acest principiu justifica neobosita-i curiozitate pentru cărţile de istorie şi însemnările de călătorie, sau pentru erudiţia antropologică în general, chiar dacă erudiţia lui superficială şi dezordonată a fost cea a unui amator, cum avea să observe Edmond Scherer: „Posedă o mare erudiţie, dar nu şi o mare ştiinţă"[39], însă lucrul acesta s-ar putea spune şi despre cei mai mulţi antimoderni, cu începere de la Chateaubriand, autor al *Eseului despre revoluţii*, căci ei au fost adeseori nişte autodidacţi, nişte colecţionari în secolul istoriei.

---

[36] Joseph de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (*Eseu pe marginea principiului generator al constituţiilor politice şi al celorlalte instituţii omeneşti* – editor R. Triomphe), Les Belles Lettres, Paris, 1959, pp. 3-4.

[37] *Ibidem*, p. 57.

[38] *Idem*, *Despre suveranitatea poporului*, *op.cit.*, p. 187.

[39] Edmond Scherer, « Joseph De Maistre » (1853), în *Mélanges de critique religieuse* (*Scrieri de critică religioasă*), Cherbuliez, Paris, 1860, pp. 263-296; aici, p. 269.

Ca şi precursorul său antifilozof, antimodernul mai posedă ceva dintr-un anticar, trăsătură pe care o regăsim până şi în *Suveranitatea* lui Georges Bataille.

Metapolitica este cea care spune că fundamentul societăţilor scapă înţelegerii şi raţiunii oamenilor: „În secolul tuturor nebuniilor, cea mai mare nebunie a fost poate aceea de a crede că legile fundamentale puteau fi scrise *a priori*, în timp ce ele sunt, evident, lucrarea unei forţe superioare omului"[40]. În acest apel la evidenţă în favoarea lui Dumnezeu, a sacrului, găsim un nou argument de autoritate din partea lui De Maistre. Ritmul „politicii experimentale" şi al „metapoliticii" face să se perinde întruna exemple eteroclite şi adeseori bizare, date pentru a le servi lecţiilor experienţei şi argumentelor de autoritate lansate cu toată hotărârea. Istoria oferă exemple şi lecţii. Ea le dă greutate instituţiilor şi cutumelor. Lammenais, un alt discipol al lui De Maistre, va rezuma această idee în felul următor: „Nu noi facem societăţile, natura şi timpul le fac în mod concertat"[41]. Şi Taine, într-o formulă care parcă este un ecou la cea a lui Lammenais, va considera un drept dobândit faptul că, în materie de constituţie, „natura şi istoria au ales dinainte pentru noi"[42]. Astfel, pragmatismul poate duce la – sau chiar este, prin natura lui – providenţialism.

Chateaubriand va lua act şi el, ca şi Burke şi De Maistre, de ideile Iluminismului, înainte de a se apropia de ele cu prudenţă şi în măsura posibilului: „Nimeni nu-i mai convins decât mine de perfectibilitatea naturii umane. Dar, când mi se vorbeşte de viitor, nu vreau să-mi fie date drept noi nişte zdrenţe atârnate de două mii de ani prin şcolile filozofilor greci şi prin chiliile sectanţilor creştini. Trebuie să-i avertizez pe tineri că oamenii care le vorbesc despre comunitatea bunurilor, a femeilor, a copiilor, despre un talmeş-balmeş de trupuri şi suflete, despre panteism, despre cultul raţiunii pure etc., despre toate aceste lucruri când le vorbesc,

---

[40] Joseph de Maistre, *Eseu pe marginea principiului generator al constituţiilor politice şi al celorlalte instituţii omeneşti*, ed.cit., p. 31.

[41] Lamennais, *Eseu despre indiferenţa în materie de religie*, ed.cit., I, p. 355.

[42] Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine* (*Originile Franţei contemporane*), vol. I, *L'Ancien Régime* (*Vechiul Regim*), Hachette, Paris, 1876, p. III.

deci, ca şi cum ar fi nişte descoperiri ale timpului nostru, îşi bat joc de ei: aceste noutăţi sunt cele mai vechi şi mai vrednice de plâns himere."[43] Hirschman ar recunoaşte aici figura zădărniciei: este inutil să faci o revoluţie şi să cazi tot peste nişte vechituri cu iz puternic de utopie. Să nu ne lăsăm înşelaţi de teorii, chiar dacă ni se par foarte generoase. Să rămânem în istorie, care conduce la Dumnezeu. Aceasta e substanţa mesajului lui Chateaubriand.

Iată de ce Marc Fumaroli are dreptate când opune unei contra-revoluţii concepute ca un dublu răsturnat al Iluminismului şi la fel de abstractă ca Revoluţia când înlocuieşte raţiunea prin dreptul divin sau democraţia prin teocraţie, ceea ce el numeşte *contra-iluminism*. Chateaubriand, spune el, „aflat departe de o gândire care vrea să restaureze monarhia pe baza sacrului, şi nu pe baza libertăţii", se revendică, după *Eseul despre revoluţii*, de la un alt Rousseau, un poet antidespotic, pentru a-l dezminţi şi a-l combate pe acel Rousseau din *Contractul social*, înălţat în slăvi de Convenţie.[44] Chateaubriand, după opinia lui Marc Fumaroli autentic liberal, îl pune pe Rousseau în opoziţie cu însuşi Rousseau – demers tipic pentru contra-Iluminism şi pentru antimoderni, care caută antiteze în teză.

„Torţa obscură"

În perioada care urmează secolului XIX, cea mai vizibilă şi mai simptomatică trăsătură antimodernă şi antifilozofică va fi contestarea permanentă a legii progresului, „torţă obscură", cum o numeşte Baudelaire în cronica sa la Expoziţia universală din 1855, „acest felinar modern [care] aruncă beznă asupra tuturor obiectelor cunoaşterii"[45]. Totul va fi expediat în *Străfulgerări*:

---

[43] Chateaubriand, *De la Restauration et la monarchie élective* (*Despre Restauraţie şi monarhia electivă* – 1831), în *Mari scrieri politice*, ed.cit., vol. II, p. 572.

[44] Marc Fumaroli, *Chateaubriand. Poésie et terreur* (*Chateaubriand. Poezie şi teroare*), De Fallois, Paris, 2003, pp. 28-30.

[45] Charles Baudelaire, *Exposition universelle* (*Expoziţia universală* – 1855), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 580.

„Ce poate fi mai absurd decât Progresul, din moment ce omul – lucru dovedit de viaţa de zi cu zi – este întotdeauna asemănător şi egal cu omul, cu alte cuvinte se află întotdeauna în stare de sălbăticie. [...] Nu este el oare omul etern, adică animalul de pradă cel mai desăvârşit?"[46] Filozofia Luminilor în întregimea ei este negată printr-un argument de autoritate închis într-o întrebare retorică; mitul bunului sălbatic este luat în râs, fiindcă omul este întotdeauna egal cu el însuşi în privinţa a ceea ce este rău – ca „om etern" sau „animal de pradă".

Poemul în proză *Prăjitura*, caricatură şi respingere a lui Rousseau, „autor sentimental şi infam", spune în alt loc Baudelaire[47], începe cu descrierea idilică a unui peisaj sublim, care-i dă poetului un sentiment de fericire imitat după *Noua Eloiză*, mergând până acolo, încât spune: „[...] Ajunsesem să nu mai găsesc atât de ridicole ziarele care pretindeau că omul s-a născut bun [...]"[48]. Jean Starobinski comentează: „Rousseau nu e numit: gândirea sa este atacată la nivelul cel mai de jos, acolo unde o vulgarizează «gazetele» care pledează în favoarea optimismului şi progresului. Baudelaire, (mergând pe urmele lui Joseph de Maistre) izolează în doctrina lui Rousseau arhi-celebra formulă care, respingând teologia tradiţională, neagă păcatul originar şi propagarea lui ereditară de-a lungul generaţiilor umane."[49] Aici are loc o piruetă, cum se întâmplă adeseori la Baudelaire. Poetul scoate din buzunar o bucată de pâine, pe care un copil sărman, care-şi manifestă chiar atunci prezenţa în preajma lui, o numeşte „prăjitură!" Când poetul, într-un elan de generozitate suscitat de o puternică impresie de frumuseţe şi de fericire, îi oferă o bucată din „prăjitură", un „alt mic sălbatic" îl îmbrânceşte pe cel dintâi şi amândoi se încaieră pentru bucata de pâine, care dispare în învălmăşeala creată.

---

[46] Charles Baudelaire, *Fusées* (*Străfulgerări*), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 663.

[47] *Idem*, *De quelques préjugés contemporains* (*Despre câteva prejudecăţi contemporane*), *ibidem*, p. 54.

[48] *Idem*, *Le Gâteau*, în *Spleen-ul parizian*, *op.cit.*, vol. I, pp. 297-298.

[49] Jean Starobinski, « Nouvelles batailles d'enfants » („Noi bătăi de copii"), în *Largesse* (*Largheţe*), Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1994, p. 133.

„Bucuria şi-a pierdut dimensiunea universală", zice Starobinski[50] în chip de concluzie, iar spectacolul luptei naturale l-a cufundat pe poet într-o stare de melancolie. El meditează asupra „războiului absolut fratricid"[51] pe care generozitatea sa l-a provocat între cei doi copii, chiar în momentul în care el se lăsa cucerit de teza lui Rousseau privitoare la bunătatea omului. Rechizitoriul lui Baudelaire împotriva lui Rousseau este complet – deopotrivă politic, filozofic, antropologic şi teologic: se întâlnesc în el toate figurile antimodernului.

Inutil să cităm toate săgeţile pe care le îndreaptă Baudelaire împotriva dogmei moderne prin excelenţă: „Credinţa în progres este o doctrină de leneşi, o doctrină bună pentru *belgieni*. Este cea a individului care contează pe vecinii săi pentru a-i face treaba."[52] Cultul progresului este o „doctrină de leneşi", sugerează Baudelaire, pentru că nu creează condiţiile unei morale a acţiunii. Ca şi la De Maistre, politica experimentală şi metapolitica trimit una la cealaltă în oglindă: „Teocraţie şi comunism", notează, de asemenea, în mod enigmatic Baudelaire, ca şi cum fiecare termen ar fi dovada celuilalt.[53] Comunismul, mizând totul pe legea progresului, este la fel de determinist, de fatalist sau de providenţialist ca şi teocraţia.

Între poezie şi progres, „şcoala dezamăgirii", cum numeşte Bénichou cel de-al doilea romantism, nu mai este sensibilă decât la antinomie. Pe urmele acestei şcoli, antimodernii, vor ataca în mod tradiţional progresul înţeles ca o lege a istoriei, care incită la lene. Dacă progresul, potrivit doctrinei evoluţioniste sau teoriei materialiste a istoriei, este o fatalitate, istoria se face de una singură, pentru om, dar fără oameni. Iată de ce credinţa în progres demoralizează istoria. Astfel îşi găseşte justificarea ideea echivalentă cu o reacţie a lui Baudelaire, potrivit căreia singurul progres demn de acest nume ar fi un progres moral.

---

[50] Jean Starobinski, „Noi bătăi de copii", *op.cit.*, p. 139.

[51] Charles Baudelaire, *Prăjitura*, *op.cit.*, p. 299.

[52] *Idem*, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 681.

[53] *Ibidem*, p. 697.

„Viaţa e rea – va relua Nietzsche, la începutul lui 1888, după ce descoperise cu entuziasm *Străfulgerările* şi *Inima mea dezgolită* în *Operele postume* ale lui Baudelaire, publicate de Eugène Crépet în 1887 – dar nu de noi depinde s-o facem mai bună. Schimbarea ei ţine de legi independente de voinţa noastră. Determinismul ştiinţei şi al credinţei din actul mântuirii se situează pe acelaşi teren."[54] Cultul modern al progresului îl slăbeşte pe om, în aceeaşi măsură ca şi creştinismul; suscită, în plus, o maladie a voinţei. Concluzia este conformă sistemului de gândire antimodernă pe care-l schiţează Nietzsche în caietele sale din iarna 1887-1888, când pregăteşte *Voinţa de putere*: ostilitatea sa faţă de Revoluţie, de Iluminism, de romantism, de democraţie se manifestă în note dintre care mai multe se intitulează „*contra* Rousseau"; el îl atacă pe „acest «om modern», tipic, idealist şi ticălos"[55]. Într-adevăr, *verità effettuale*, „starea naturală este îngrozitoare, omul este un animal rapace"[56]; iar „secolul XVIII, jalnic de optimist, l-a *înfrumuseţat* şi *raţionalizat* pe om într-un mod *excesiv*"[57]. Cititor încă din 1883 al *Teoriei decadenţei* a lui Bourget, inspirată din *Eseurile de psihologie contemporană*[58] ale lui Baudelaire, apoi din toţi autorii decadenţei franceze, în principal din Gautier, Flaubert, fraţii Goncourt, Taine şi Renan – dar în primul rând din Baudelaire –, Nietzsche prezintă textul *Dincolo de bine şi de rău* (1886) ca fiind „în esenţă, o critică a modernităţii – care nu exclude ştiinţele moderne, artele moderne şi nici chiar politica modernă"[59]. La Nietzsche, avid cititor de literatură franceză între anii 1883 şi 1888, ansamblul trăsăturilor antimoderne poate fi întâlnit – inclusiv

---

[54] Friedrich Nietzsche, citat după *Fragments posthumes. Automne 1887 – mars 1888* (*Fragmente postume. Toamna 1887 – martie 1888*), în *Œuvres philosophiques complètes* (*Opere filozofice complete* – ed. G. Colli şi M. Montinari, trad. P. Klossowski şi H.-A. Baatsch), vol. XIII, Gallimard, Paris, 1976, p. 285.

[55] *Ibidem*, p. 68

[56] *Ibidem*, p. 73.

[57] *Ibidem*, p. 101.

[58] Paul Bourget, *Eseuri de psihologie contemporană*, ed.cit., pp. 13-18.

[59] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* (*Iată Omul*), în *Opere filozofice complete*, ed.cit., vol. VIII, tom I, (trad. de J.-C. Hémery), Gallimard, Paris, 1974, p. 319.

pesimismul şi preocuparea faţă de păcatul originar, precum şi căutarea unei morale a sublimului ca rectificare a decadenţei – în stufoasele note din 1887-1888 de la *Voinţa de putere*. Credinţa în progres trebuie să fie demistificată, fiindcă, după cum spune şi Baudelaire, ea conduce la o decadenţă morală.

Această idee, deopotrivă baudelairiană şi nietzscheană, se află în centrul gândirii lui Georges Sorel – în *Iluziile progresului*[60] şi în *Reflecţii asupra violenţei* –, în care optimismul progresist este incriminat pe motiv că-l demoralizează pe om: „Imensele succese obţinute de civilizaţia materială ne-au făcut să credem că fericirea se va produce de la sine, pentru toată lumea, într-un viitor foarte apropiat"[61]. Împotriva acestei iluzii, Sorel, la fel ca Proudhon şi Nietzsche, caută sublimul într-o moralitate a violenţei. „Nimic nu-i mai *enervant* – spune Nietzsche – decât optimismul", aşa cum reaminteşte discipolul său Édouard Berth, în *Fărădelegile intelectualilor*, încercând să realizeze o sinteză între ideile lui Maurras şi cele ale lui Georges Sorel, între antidemocratismele de dreapta şi de stânga: „Fiind în chip necesar negarea oricărei morale, de vreme ce presupune că este de ajuns să te laşi în voia propriilor instincte, care sunt bune în mod natural, optimismul îl predispune pe om la cele mai rele delăsări"[62], ceea ce păstrează aproape intact spiritul baudelairian din *Străfulgerări* şi *Inima mea dezgolită*.

Vechi prieten al lui Sorel, Julien Benda va denunţa frecvent, în timpul primului război mondial şi apoi din nou în anii 1930, până în deceniul şase, ceea ce el numeşte „eroarea marxismului", şi anume, o dată în plus, „credinţa că instaurarea unei mai mari dreptăţi în lume se poate face şi altfel decât prin voinţa umană"[63].

---

[60] Georges Sorel, *Les Illusions du progrès* (*Iluziile progresului*), M. Rivière, Paris, 1908.

[61] *Idem*, *Réflexions sur la violence* (1908), ed. V, M. Rivière, Paris, 1921, p. 14.

[62] Édouard Berth, *Les Méfaits des intellectuels* (1914, prefaţă de Georges Sorel), ed. II, M. Rivière, Paris, 1926, p. 343.

[63] Julien Benda, « L'autre erreur du marxisme » („Cealaltă eroare a marxismului"), în *La Dépêche de Toulouse*, 15 august 1933; text reluat sub titlul „Materialism dialectic" (şi datat, din greşeală, 15 septembrie 1933), în *Précision, 1930-1937* (*Precizie, 1930-1937*), Gallimard, Paris, 1937, pp. 143-147; aici,

Benda critică materialismul istoric ca fiind o greşeală morală, pentru că-i deresponsabilizează pe oameni, lăsându-i să creadă că transformările sociale se fac mecanic, fără un efort al voinţei. Deşi este unul dintre observatorii cei mai lucizi ai afirmării fascismului în anii 1930, el ajunge până acolo, încât vede un avantaj în criza democraţiilor şi în războiul care ameninţă: „Una dintre binefacerile nefericirii noastre va fi, cel puţin, aceea de a fi acoperit cu tot ridicolul aceste credinţe în progresul automat al speciei umane şi de a fi demonstrat că oamenii nu vor avea şansa de a cunoaşte mai puţină mizerie, decât în ziua în care vor fi adoptat hotărârea de a-şi dori acest lucru"[64]. Totuşi, puţini antimoderni caută să definească progresul social nu după modelul ştiinţelor şi al tehnicilor, ca fiind o lege a istoriei, ci într-o manieră kantiană sau neo-criticistă, după exemplul lui Charles Renouvier, căruia Benda i-a fost, de asemenea, discipol, ca o posibilitate de ameliorare a societăţii, în care trebuie să crezi pentru a deveni apt de acţiune şi pentru a dispune de o morală a acţiunii.[65]

După Baudelaire şi Nietzsche, neîncrederea în progres devine un loc comun al antimodernităţii. Aşa cum nu prea vorbeşte despre sufragiul universal, formă instituită a suveranităţii populare imaginate de Revoluţie, Proust nu vorbeşte mai deloc de legea progresului istoric sau social, formă banalizată a filozofismului Luminilor. Totuşi, când face vreo trimitere metaforică, de pildă la sufragiul universal, şi tot în legătură cu artele sau cu aplicarea sa estetică, este evident că, asemenea lui Baudelaire, Proust nu se încrede în legea progresului istoric sau social. În ciclul *În căutarea timpului pierdut*, există numeroase pasaje în care Proust îşi bate joc de credinţa în progresul din domeniul artelor, prin mijlocirea

---

p. 146. Benda reia aproape *ad litteram* un mai vechi articol, « Le matérialisme historique » („Materialismul istoric"), din *Le Figaro*, 9 iunie 1918.

[64] *Idem, Precizie, 1930-1937*, ed.cit., p. 147, cu câteva diferenţe în raport cu articolul din *La Dépêche de Toulouse* citat aici. Formula era asemănătoare în 1918, războiul fiind luat drept pretext.

[65] *Cf.* Marie-Claude Blais, *Au principe de la République. Le cas Renouvier* (*După principiul Republicii. Cazul Renouvier*), Gallimard, col. « Bibliothèque des idées », Paris, 2000, pp. 93-99.

unui personaj cu desăvârşire ridicol, tânăra marchiză de Cambremer, născută Legrandin, ceea ce spune totul: „Pentru că se credea «avansată» şi (numai în artă) «niciodată destul de la stânga», ea îşi închipuia nu numai că muzica progresează, dar şi că progresează pe o singură linie, şi că Debussy era oarecum un supra-Wagner, într-o oarecare măsură mai avansat decât Wagner"[66]. Debussy îl anulează pe Wagner care, la rândul său, îl anulase pe Chopin; la fel, după Monet, pictura lui Manet nu mai este pictură. Poziţia naratorului este mai sceptică, pentru că „timpul care trece nu aduce neapărat progresul în arte. Şi aşa cum cutare autor din secolul XVII, care n-a cunoscut nici Revoluţia franceză, nici descoperirile ştiinţifice, nici războiul, poate fi superior cutărui scriitor de astăzi..., tot aşa La Berma era, cum se spune, ca de la cer la pământ deasupra lui Rachel."[67]

Proust ia peste tot apărarea artelor împotriva legii progresului, care ar nimici arta de ieri – temă reluată şi de Julien Gracq, care va revendica, îndată după Eliberare, după suprarealism şi în perioada existenţialismului, un loc singular în literatura modernă, străin de ideologia progresului şi de avangardă. Gracq a spus adeseori cât de hotărâtor fusese pentru el faptul că citise *Declinul Occidentului* de Oswald Spengler şi ironizează „teama fabuloasă, mitologică, de a fi lăsat pe nisipul istoriei, de «a nu fi aparţinut epocii tale» – aşa cum ratezi ultimul metrou (marele coşmar care îl bântuie pe intelectualul acestui secol a fost descris de Lautréamont astfel: *un copil care aleargă după un omnibuz*)"[68].

În anii 1980, Gracq continuă să-şi bată joc de avangarde – Blanchot, Barthes, *Tel Quel* –, care, deja caricaturizate de Baudelaire pentru militarismul de care dădeau dovadă, îl înrolează pe Mallarmé în tabăra lor: „Şi iată-l acum pe bietul Mallarmé, cu raniţa

---

[66] Marcel Proust, *Sodoma şi Gomora II*, *op.cit.*, vol. III, p. 210.

[67] *Idem*, *Timpul regăsit*, *op.cit.*, vol. IV, pp. 580-581.

[68] Julien Gracq, *La Littérature à l'estomac* (*Literatura la stomac* – 1950), în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), ed. Bernhild Boie şi Claude Dourguin, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1989-1995, 2 vol.; aici, vol. I, p. 541.

în spinare şi ridicat la rang de gornist al trupelor progresismului metalingvistic"[69]. Imaginea semnalează reticenţele lui Gracq faţă de tot ce este modern, fără ca el să ajungă, totuşi, să formuleze sentinţa răutăcioasă a lui Cioran: „Ideea de progres dezonorează intelectul"[70] –, care confirmă persistenţa acestei trăsături antimoderne până la finele secolului XX.

---

[69] Julien Gracq, *En lisant en écrivant* (*Citind, scriind*), în *Opere complete, ed.cit.*, vol. II, p. 706.

[70] Émile Cioran, *De l'inconvénient d'être né* (*Despre neajunsul de a te fi născut* – 1973), în *Œuvres* (*Opere*), Gallimard, col. « Quatro », Paris, 1995, p. 1353.

Pesimismul

Cea de-a treia figură a antimodernităţii, figură morală, după figurile istorică şi filozofică, este pesimismul, indiferent ce nume i s-ar atribui: disperare, melancolie, doliu, *spleen*, sau ceea ce se numeşte *mal du siècle* – „rău de secol". Este resemnarea, dar nu atât resentimentul, cât mila. Nimic nu-l ilustrează mai bine decât exclamaţia lui Chateaubriand, la puţin timp după Restauraţie, pe care şi-o dorise cu ardoare şi care-l dezamăgise de îndată. Încă din 1816, la sfârşitul textului *Despre monarhie, potrivit cartei*, el lansa un strigăt: „Salvaţi-l pe rege! *Totuşi*."[1] În 1830, după Revoluţia din Iulie, atitudinea lui devine mai amară, ca şi cum ar vrea să le dea o lecţie Bourbon-ilor afişându-şi proasta dispoziţie: „Rămân fidel unei familii ingrate, în timp ce aceia pe care i-a copleşit cu binefaceri proferează *injurii* la adresa ei"[2]. Această formulare aminteşte de starea de spirit a vechilor contrarevoluţionari reuniţi de Barbey d'Aurevilly, spre sfârşitul Restauraţiei, în salonul celor două domnişoare Touffedelys, la începutul romanului *Cavalerul Des Touches*: „Când nefericitul pe care tocmai l-am văzut mi-a vorbit despre *ingraţi*, nu mai era nevoie să-mi spună *cine* sunt"[3]. Astfel relatează abatele de Percy întâlnirea sa neaşteptată şi sinistră cu cavalerul Des Touches, în noaptea rece

---

[1] Chateaubriand, *De la monarchie selon la charte* (*Despre monarhie după cartă* – 1816), în *Mari scrieri politice*, ed.cit., vol. II, p. 466.

[2] *Idem*, scrisoare către domnul de Vibraye, 27 noiembrie 1830, citată în *Mari scrieri politice*, ed.cit., vol. II, p. 557.

[3] Barbey d'Aurevilly, *Le Chevalier des Touches* (1863), în *Œuvres romanesques complètes* (*Opere romaneşti complete* – ed. Jacques Petit), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1964, vol. I, p. 761.

din Valognes, stârnind protestele surorii sale, care „crede în regalitate ca într-o religie". El îi răspunde aproape cu aceleaşi cuvinte folosite de Chateaubriand în 1816: „Şi *totuşi*, sunt regalist!"[4] Descumpănirea lui Chateaubriand a ajuns, probabil, la apogeu sub Monarhia din Iulie, dar nu fără plăcerile oferite de prilejul de a cânta dezastrul: „Eu am fost întotdeauna devotat morţii, iar acum urmez convoiul bătrânei Monarhii precum îşi urmează câinele stăpânul sărăcit"[5]. Pesimismul antimodernului ni se arată în nenumărate exprimări de-ale lui Chateaubriand, combinat cu energia sa la fel de bine determinată: „Inutilă Casandră", avea să se califice pe el însuşi în 1830, după căderea lui Carol X, când refuza să-i jure credinţă lui Ludovic-Filip şi înainte de a demisiona din Camera Pairilor.[6] Căci pesimismul antimodernului nu conduce la apatie – dimpotrivă, optimismul, credinţa în progres îl fac pe om cu adevărat leneş –, ci la activism: pesimismul dă energia fie a disperării, după modelul lui René, fie a „vitalităţii disperate", pe care Barthes o întâlnea la Pasolini.[7]

Şi totuşi, este anacronic a-l trata pe Chateaubriand ca fiind „pesimist". Cuvântul *pessimisme* apare ca neologism în dicţionarul lui Littré din anii 1863-1872, care-l defineşte astfel: „Opinia pesimiştilor". Această intrare face trimitere, deci, la articolul *pessimiste*: „Cel care găseşte că totul e rău. Se spune despre cei care, în perioadele de disensiuni politice, aşteaptă să vină ceea ce ei consideră a fi binele numai din excesul răului". Definiţia este ciudat de fidelă spuselor lui De Maistre, care aştepta de la iacobini („excesul răului"), nu de la emigranţi, să aducă Restauraţia şi care denumea această răsturnare a răului în bine *reversibilitate* – un alt nume dat efectului pervers –, definită ca sacrificarea inocentului în folosul celui vinovat. Pesimistul este, aşadar, ispitit de politica mai-răului. Dacă este să-i acordăm crezare lui Littré, pesimismul

---

[4] Barbey d'Aurevilly, *Cavalerul des Touches*, *op.cit.*, p. 762.

[5] Chateaubriand, *Despre Restauraţie şi monarhia electivă* (1831), în *Mari scrieri politice*, ed.cit., vol. II, p. 578; citat în *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, p. 497.

[6] *Idem*, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, p. 451.

[7] Roland Barthes, *Neutrul*, ed.cit., p. 106.

antimodern este mai întâi politic – „Despre pesimismul politic" este titlul unui articol (optimist cu moderaţie) al lui Charles de Rémusat, din 1860[8] –, istoric, metafizic sau teologic în principiul său, este legat de deziluzia provocată de progres şi democraţie, înainte de a deveni individual, şi am greşi dacă l-am reduce din capul locului la o emoţie psihologică, dacă nu chiar la sensul din *Eseurile de psihologie contemporană* ale lui Bourget.

Paul Challemel-Lacour (1827-1896), adept al lui Gambetta, viitor prefect în 1870, apoi deputat, senator, ambasador, ministru sub cea de-a Treia Republică şi preşedinte al Senatului după Jules Ferry, în 1893, a fost astfel, la începutul anilor 1860, autorul unor *Studii şi reflecţii ale unui pesimist*, publicate abia după moartea sa.[9] Expulzat după 2 decembrie, exilat în Belgia şi apoi în Elveţia până la amnistia din 1859, el îi făcuse o vizită lui Schopenhauer.[10] Decepţia politică şi istorică a făcut din el, o vreme, un pesimist care-l punea pe Pascal alături de Leopardi şi de Schopenhauer şi vedea în el un duşman al progresului, în ciuda celebrei afirmaţii din *Tratatul despre vid*, care-i va fi supărat pe antimoderni, de vreme ce autorul *Cugetărilor* era pentru ei un erou[11]: „Pascal a spus, poate printre primii, că umanitatea trebuie să fie considerată ca un singur om, care subzistă mereu şi care învaţă în continuu. Pe temeiul acestor cuvinte, s-a spus că Pascal, partizanul inflexibil al degenerării radicale a omului, a definit doctrina modernă a progresului; a fost nevoit, vrând-nevrând, să se aşeze în fruntea precursorilor viitorului; mulţi au mers până acolo, încât l-au înscris printre sfinţii lor, în calendarul revoluţionar. Aceste persoane, atât de prompte în a-l înrola sub steagul lor pe primul venit

---

[8] Charles de Rémusat, « Du pessimisme politique », în *La Revue des Deux Mondes* (*Revista celor două lumi*), 1 august 1860, pp. 729-743.

[9] Paul Challemel-Lacour, *Études et réflexions d'un pessimiste*, prefaţă de Joseph Reinach, Charpentier, Paris, 1901.

[10] Challemel-Lacour publicase una dintre primele introduceri din Franţa la filozofia lui Schopenhauer: « Un bouddhiste contemporain en Allemagne » („Un budist contemporan în Germania"), în *La Revue des Deux Mondes*, 15 martie 1870, pp. 296-332.

[11] Vezi capitolul „Péguy între Georges Sorel şi Jacques Maritain", p. 271.

care, din întâmplare, rosteşte cuvântul lor de ordine [...] se pot înşela, de prea multă grabă. Pascal nu le aparţine."[12] Nu, fiindcă acel Pascal care-l inspiră atunci pe Challemel-Lacour este un Pascal politic, cel care a rostit sentinţe definitive, citate de toţi antimodernii pentru realismul lor, cu privire la justiţie şi la forţă: „Şi astfel, neputând face ca un lucru care este drept să fie puternic, au făcut ca lucrul care este puternic să fie drept"[13].

De Maistre, pesimist înainte de orice, cum avea să-l califice Faguet, prin opoziţie cu Bonald, scria, încă din *Consideraţii asupra Franţei*: „În univers, totul este violenţă; dar noi suntem viciaţi de filozofia modernă, care a spus că *totul este bine*, cu toate că răul a pângărit totul şi că, în adevăratul sens al cuvântului, *totul este rău*, de vreme ce nimic nu este la locul lui"[14]. Cu multă perspicacitate, Jean Bourdeau, autor al antologiei de *Gânduri şi fragmente* ale lui Schopenhauer, care a popularizat gândirea filozofului în Franţa, începând din 1881, şi a lansat voga pesimismului, plasa următorul citat din De Maistre în notă la o pagină celebră a filozofului, în care acesta combate optimismul: „[...] dacă ne-am apuca să-l conducem pe optimistul cel mai convins prin spitale, prin lazarete şi camere de tortură chirurgicale, prin închisori, prin locuri de suplicii, prin grajduri de sclavi, pe câmpuri de bătălie şi prin curţile cu juri [...] şi dacă, la urmă, l-am lăsa să privească în turnul înfometatului Ugolino – atunci, cu siguranţă, şi el ar ajunge să recunoască în ce constă *cea mai bună dintre lumile posibile*"[15]. După cum spune Schopenhauer, Dante şi-a luat elementele *Infernului* din însuşi spectacolul lumii reale şi deviza oricărui pesimist ar trebui să fie: *Lasciate ogni speranza*.

---

[12] Paul Challemel-Lacour, *Studii şi reflecţii ale unui pesimist*, ed.cit., p. 151.

[13] Blaise Pascal, *Cugetări*, ed. Lafuma, fr. 103.

[14] Joseph De Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, ed.cit., p. 121.

[15] Arthur Schopenhauer, *Pensées, maximes et fragments* (*Cugetări, maxime şi fragmente* –trad. Jean Bourdeau), Germer-Baillière, Paris, 1880; *Pensées et fragments*, Alcan, ed. IV, 1884, p. 75. *Cf. idem*, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Lumea ca voinţă şi reprezentare* – 1844), aici, citat după traducerea franceză a lui Auguste Burdeau, Alcan, Paris, 1888-1890, 3 vol.; revăzută de Richard Roos, PUF, Paris, 1966; ed. XI, 1984, p. 410.

Toate figurile antimodernităţii sunt strâns legate între ele: pesimismul aduce obiecţii tezei „celei mai bune dintre toate lumile posibile", stăvilind optimismul secolului Luminilor, deşi chiar în *Candide* se găsea deja o satiră a optimismului filozofic. Pesimismul lui De Maistre şi al lui Chateaubriand, dacă se poate spune aşa, nu este încă doctrina la modă, inspirată din Schopenhauer şi din Hartmann, care va invada proza lui Huysmans, Bourget şi Lemaitre în jurul anului 1884[16] şi care-l va face pe Nietzsche să spună, în *Dincolo de bine şi de rău* (1886): „Poate că Schopenhauer îi aparţine astăzi într-un mod mai autentic Franţei spiritului (cea care-şi «astupă urechile în faţa prostiei furioase şi a flecărelii zgomotoase ale burghezului democrat»), care este şi o Franţă a pesimismului, decât i-a aparţinut vreodată Germaniei"[17]. Cuvântul *pesimism*, rar întâlnit pe vremea lui Baudelaire, se va răspândi ca o maladie în anii 1880. În *Tezaurul limbii franceze*, între 1800 şi 1850, găsim doar două atestări ale termenului *pesimism* şi două ale adjectivului *pesimist*, dar 129 ale celui dintâi şi 47 ale celuilalt doilea între 1851 şi 1900 – apoi termenul se evaporă dintr-odată. Aşa cum observă personajul Brichot din *Sodoma şi Gomora*, „Anul acesta e foarte la modă Balzac, aşa cum pesimismul era foarte la modă anul trecut"[18]; butada ne permite să situăm acest episod din *Căutarea timpului pierdut* pe la mijlocul anilor 1880.

Astfel, pesimismul psihologic de la sfârşitul secolului XX are legătură cu o stare de rău resimţită mult mai devreme în istorie – şi din cauza istoriei. După De Maistre şi Chateaubriand, căderea lui Napoleon şi deziluzia provocată de Restauraţie au fost la originea contagiunii cu o misterioasă maladie morală, care a afectat o întreagă generaţie. Aşa cum estima Bénichou, „întreaga literatură

---

[16] James Sully, *Pessimism* (1877), apărut în franceză sub titlul *Le Pessimisme. Histoire et critique* (*Pesimismul. Istorie şi critică* – trad. de A. Bertrand şi P. Girard), Germer-Baillière, Paris, 1882; Elme-Marie Caro, *Le Pessimisme au XIXe siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann* (*Pesimismul în secolul XIX. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*), Hachette, Paris, 1878.

[17] Friedrich Nietzsche, citat după *Par-delà bien et mal*, în *Opere filozofice complete*, ed.cit., vol. VII, Gallimard, Paris, 1971, p. 174.

[18] Marcel Proust, *Sodoma şi Gomora II*, *op.cit.*, vol. III, p. 438.

romantică, născută din societatea modernă, se armonizează prost cu aceasta", de unde şi următoarea consecinţă, pe care criticul o formula excelent în legătură cu Musset: „...putem să ne întrebăm dacă el condamnă mai mult starea de lucruri care domneşte sau speranţa unei ameliorări" – ambivalenţă sau paralizie antimodernă caracteristică pentru ceea ce Bénichou numea, referindu-se la Balzac, „şcoala dezamăgirilor"[19].

Pesimismul antimodern este, aşadar, istoric înainte de a deveni individual, mai mult sociologic decât psihologic, dar antimodernii tind în continuare să-l interpreteze în termeni teologici. Chênedollé, tot un emigrant, prieten cu Rivarol şi cu Chateaubriand, spunea, încă de la începutul secolului, dovedind că filozofia lui Schopenhauer era cunoscută în Franţa încă dinainte de a fi fost citită şi că receptarea ei era deja pregătită: „Ce pesimism: omul se chinuieşte întreaga-i viaţă pentru a-şi găsi puţină odihnă şi, de îndată ce a găsit-o, vine moartea. Asta pentru că Dumnezeu nu a plănuit ca omul să fie fericit pe pământ. Această viaţă nu-i decât o grea încercare."[20]

Iar De Maistre: „Cel care a studiat îndeajuns această natură atât de tristă, ştie că *omul în general* [adică omul lui Rousseau şi al drepturilor omului], dacă este redus la sine însuşi, *este prea rău pentru a fi liber*"[21]. Discipolul său, Baudelaire, va preciza şi mai mult acest gând, afirmând „identitatea dintre cele două idei contradictorii, libertatea şi fatalitatea"[22], căci libertatea omului – libertatea de a face rău – este dovada însăşi a fatalităţii – a fatalităţii răului. Baudelaire răspunde la o întrebare pe care o pusese mai devreme: „Ce este libertatea? / Se poate armoniza ea cu legea providenţială?"[23] Da, bineînţeles, pentru că libertatea – libertatea

---

[19] Paul Bénichou, *L'École du désenchantement. Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*, Gallimard, Paris, 1992, p. 149.

[20] *Extraits du journal de Chênedollé* (*Extrase din jurnalul lui Chênedollé* – ed. Mme P. de Samie); Plon, Paris, 1922, p. 68.

[21] Joseph de Maistre, *Du pape* (*Despre papă*, cartea III, cap. II), în *Texte alese*, ed.cit., p. 153 sau în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 339.

[22] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 707.

[23] *Ibidem*, p. 681.

de a face rău – coincide cu Căderea şi dovedeşte existenţa Legii: „Această identitate este *istoria*, istoria naţiunilor şi a indivizilor"[24]. Istoria omenirii evidenţiază identitatea dintre libertate şi fatalitate în rău, potrivit unei viziuni providenţialiste, care se regăseşte în doctrina lui De Maistre. Iată explicaţia unităţii pesimismului antimodern, care este în acelaşi timp moral, istoric şi teologic.

Societatea împotriva individului

Optimismul este o metafizică, pretindea Brunetière, în timp ce pesimismul este o morală care urmează să dea naştere unei metafizici.[25] Trei aspecte ale acestui pesimism moral antimodern merită subliniate: unul social sau politic, altul istoric şi ultimul individual.

Pentru pesimist, dogma egalităţii şi a libertăţii a suscitat ura şi a produs despotismul. Modernii vorbesc despre drepturile naturale, dar natura înseamnă forţă şi inegalitate, aşa cum arătase Pascal, sau lupta pentru supravieţuire. De aceea, dreptatea şi echitatea nu pot fi dobândite decât luptând împotriva naturii – mai târziu Voinţa lui Schopenhauer – prin intermediul familiei, al ordinelor religioase, al Bisericii, al regelui. Antimodernii întreţin o viziune organicistă şi ierarhizată a societăţii, cu scopul de a-l ţine sub control pe omul natural. Pentru ei, societatea – în care solidaritatea şi comunitatea sunt preţuite infinit mai mult decât egalitatea şi libertatea – trece înaintea individului.

Potrivit lui Burke, omul are anumite drepturi naturale, a căror existenţă o admite, dar aceste drepturi şi guvernarea oamenilor nu se sprijină pe aceleaşi principii: „Guvernarea oamenilor nu este

---

[24] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 707.

[25] Ferdinand Brunetière, « La philosophie de Schopenhauer et les conséquences du pessimisme » („Filozofia lui Schopenhauer şi consecinţele pesimismului" – despre traducerea cărţii *Lumea ca voinţă şi reprezentare* de către Auguste Burdeau, ed.cit.), în *La Revue des Deux Mondes*, 1 noiembrie 1890; articol publicat şi în *Essais sur la littérature contemporaine* (*Eseuri despre literatura contemporană*), C. Lévy, Paris, 1892, pp. 210- 221; aici, p. 211.

stabilită în virtutea unor drepturi naturale, care pot exista şi chiar există independent de ea; şi care, în starea lor abstractă, sunt mult mai clare şi se apropie mult mai mult de perfecţiune; dar tocmai această perfecţiune abstractă le face imperfecte în practică. A avea dreptul la orice înseamnă a fi lipsit de orice."[26] Fără societate, omul nu are nimic. „Guvernarea este o invenţie a înţelepciunii omeneşti, care trebuie să răspundă *nevoilor* omului. Oamenii sunt în drept să obţină de la această înţelepciune un răspuns la nevoile lor." Raporturile dintre om şi societate sunt radical inversate faţă de modelul rousseauist. „Printre aceste nevoi, trebuie s-o enumerăm şi pe aceea de a exercita asupra pasiunilor omeneşti o constrângere îndeajuns de mare – acea constrângere care lipseşte în afara societăţii civile." Omul simte nevoia, deci, de a fi constrâns, nu numai ca individ, ci şi ca mulţime: constrângerea „nu există numai ca să fie înfrânate pasiunile individuale; adeseori, ea îşi propune să contracareze înclinaţiile oamenilor care acţionează în mod colectiv şi în spirit de masă, să domine această voinţă colectivă şi să subjuge această pasiune a masei". În felul acesta, suveranitatea populară este înlocuită de un alt principiu de autoritate: „Puterea necesară atingerii acestui scop nu poate să rezide în chiar cei interesaţi; ea trebuie să fie o *putere independentă*, care, în timp ce-şi exercită funcţiile, să se sustragă acelei voinţe şi acelei pasiuni, pe care este de datoria ei să le îmblânzească şi să le supună".

Această altă putere de constrângere individuală şi colectivă nu apare nicăieri în Declaraţia Drepturilor Omului: individul, cu conştiinţa şi raţiunea sa, este aici propria-i lege şi propriul său judecător; şi numai „voinţa generală" poate legitima o guvernare. Dar primatul libertăţii individuale este, după Burke, o absurditate faţă de interesele atât ale individului, cât şi ale societăţii.

Antimodernul, pesimist din punct de vedere moral, reacţionează împotriva individualismului optimist în maniera secolului XVIII. „Pretutindeni unde individualismul devine preponderent în raporturile sociale, oamenii repede coboară înspre barbarie",

[26] Edmund Burke, *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*, ed.cit., p. 76.

considera Frédéric Le Play, apărătorul familiei, al religiei şi al proprietăţii, ca „instituţii imuabile". „Dimpotrivă, pretutindeni unde societatea se află în progres, indivizii se grăbesc să caute legăturile de familie şi renunţă fără ezitare la independenţa pe care le-o îngăduie, la rigoare, legea şi natura lucrurilor."[27]

Numai o teocraţie poate reconstitui o societate organică şi ierarhizată, având-l în fruntea ei pe Dumnezeu şi întemeiată pe dominaţia Bisericii asupra Statului: „Religia este singura contragreutate cu adevărat eficace în faţa abuzurilor puterii supreme", considera doctorul Benassis al lui Balzac.[28] Potrivit lui De Maistre, „politica şi religia se întemeiază împreună"[29] şi o „constituţie *scrisă* nu-i decât o bucată de hârtie"[30], în timp ce o constituţie naturală nu poate fi decât religioasă ori sacră şi de sorginte divină: „Omul poate să modifice totul [...], dar el nu creează nimic [...]. Oare cum şi-a închipuit el c-ar avea puterea să facă o constituţie?"[31] Drepturile popoarelor nu sunt scrise; „ele există pentru că există"[32], admite De Maistre, printr-o frumoasă tautologie. Astfel, constituţiile nu pot fi create *a priori* sau *ex nihilo*, iar omul este incapabil să stabilească sau să abolească legile fundamentale ale unei naţiuni. O lege constituţională nu face decât să sancţioneze un drept preexistent şi nescris. Acest argument pare un sofism. S-a vorbit, în această privinţă, de „ocazionalismul" lui De Maistre, adică de confuzia pe care o face el între o constituţie politică şi o creaţie în sens absolut, care nu poate avea altă cauză decât pe Dumnezeu: „Omul poate, fără îndoială, să pună o sământă în pământ [...]; dar el nu şi-a închipuit niciodată c-ar avea puterea să facă un copac"[33], afirmă tranşant De Maistre, ca şi cum acest

---

[27] Frédéric Le Play, *La Réforme sociale* (1864), cap. III, în *Textes choisis* (*Texte alese* – ed. Louis Baudin), Dalloz, Paris, 1947, p. 147.

[28] Honoré de Balzac, *Medicul de ţară*, *op.cit.*, vol. IX, p. 512.

[29] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 143.

[30] *Ibidem*, p. 177.

[31] *Ibidem*, p. 141.

[32] *Ibidem*.

[33] *Ibidem*.

lucru i-ar îngădui să spună că omul nu este capabil să scrie o constituţie. Dat fiind providenţialismul său, De Maistre confundă diferite tipuri de cauze – în cazul de faţă circumstanţele – cu Dumnezeu.[34] Pentru el, o constituţie este în egală măsură opera lui Dumnezeu şi opera timpului, a istoriei, a moravurilor şi a cutumelor. Când identifică libertatea cu fatalitatea, Baudelaire este şi el un „ocazionalist".

Bonald afirmă, încă de la prima pagină a lucrării sale *Teoria puterii politice şi religioase în societatea civilă* (1796) – de altfel, este premisa întregii sale opere –, că: „Departe de a putea *să constituie* societatea, omul, prin intervenţia sa, nu poate decât să împiedice societatea să *se constituie*"[35]. Dumnezeu fiind autorul tuturor Statelor, „nu se poate [...] *scrie* constituţia; căci constituţia este deopotrivă existenţă şi natură". În consecinţă, „*a scrie* constituţia înseamnă a o răsturna"[36]. Suveranitatea emană de la Dumnezeu, teză pe care Lamennais o reia în *Eseu despre indiferenţa în materie de religie* (1817-1823) şi cu care vor jongla, chiar şi în secolul XX, partizanii misticii politice, precum Sorel şi Péguy, sau „activiştii" a ceea ce s-a numit „sociologie sacră", aşa cum prezentau Bataille şi Roger Caillois, în 1938, comunitatea Colegiului de Sociologie, a cărei ambiţie era „să alunece de la voinţa de cunoaştere la voinţa de putere, să devină nucleul unei conjuraţii mai vaste"[37]. Caillois,

---

[34] *Cf.* Richard A. Lebrun, *Throne and Altar. The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre* (*Tron şi altar. Gândirea politică şi religioasă a lui Joseph de Maistre*), University of Ottawa Press, Ottawa, 1965, pp. 70-73 şi Jean-Yves Pranchère, care se referă la *Théologie politique* (*Teologia politică* – 1922) a lui Carl Schmitt în articolul *Joseph de Maistre's Catholic Philosophy of Authority* (*Filozofia catolică a autorităţii la Joseph de Maistre*) din volumul *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. Selected Studies* (*Viaţa, gândirea şi influenţa lui Joseph de Maistre. Studii alese* – coord. Richard A. Lebrun), McGill-Queen's University Press, Montréal şi Kingston, 2001, p. 133.

[35] Louis Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (1796), Le Clère, Paris, 1843, 3 vol.; aici, vol. I, p. 1.

[36] *Ibidem*, p. 152.

[37] « Pour un Collège de Sociologie » („Pentru un Colegiu de Sociologie"), în *NRF*, iulie 1938, pp. 5-7; Denis Hollier, *Le Collège de Sociologie, 1937-1939* (1979), Gallimard, col. « Folio essais », Paris, 1995, pp. 299- 301.

marcat de lectura scrierilor lui De Maistre şi admirator al lui Sorel, în care-l recunoştea pe inspiratorul „lui Lenin, al lui Mussolini şi Hitler"[38], îşi făcea o „idee pontificală" din putere ca „dat imediat al conştiinţei", inseparabil de sacru: „Puterea unei fiinţe asupra altor fiinţe – îi replica el lui Léon Blum, al cărui guvern tocmai căzuse – instituie între ele un raport care nu poate fi redus la purele forme ale contractului, trăgându-şi autoritatea din însăşi esenţa faptului social şi manifestându-şi aspectul imperativ fără intermediar şi fără pierdere de energie"[39]. Or, Blum nu întruchipase această concepţie asupra puterii: „Este limpede că, pentru d-l Blum, puterea se întemeiază pe legalitate. Dar tare mă tem că, dimpotrivă, legalitatea se întemeiază pe putere."[40] Situându-se la polul opus faţă de legalismul lui Léon Blum, Caillois îl laudă pe Saint-Just, ca fiind „primul care afirmă că nimeni nu guvernează *nevinovat*, făcând să cadă, prin această maximă, capul unui rege"[41] – propoziţie care-l seducea şi pe Pierre Klossowski în conferinţa pe care acesta a ţinut-o la Colegiu, pentru a *celebra* cea de-a o sută cincizecea aniversare a Revoluţiei şi a regicidului ca pe un „simulacru al morţii lui Dumnezeu"[42]. La Colegiul de Sociologie, între anii 1937-1939, Bataille şi Caillois afirmau că autoritatea are un fundament mistic; ei îşi propun să resacralizeze „o societate care a devenit extrem de profană", după cum spune Caillois în programul său din „Vântul iernii", care este contribuţia sa la manifestul Colegiului, publicată chiar la începutul numărului din iulie 1938 al revistei *NRF*.[43] Paulhan a urmărit cu nelinişte reacţiile unora

---

[38] *NRF*, aprilie 1936, pp. 600-602 – recenzie la volumul lui Georges Sorel, de *Propos* (*Convorbiri*) consemnate de Jean Variot, Gallimard, Paris, 1935.

[39] *NRF*, octombrie 1937, pp. 673-676; aici, p. 674 (recenzie la reeditarea mai multor opere ale lui Léon Blum).

[40] *Ibidem*, p. 675.

[41] *Ibidem*, p. 674. Aluzie la discursul lui Saint-Just din 13 noiembrie 1792, în cadrul Convenţiei.

[42] Pierre Klossowski, « Le marquis de Sade et la Révolution » („Marchizul de Sade şi Revoluţia" – 7 februarie 1939), în *Sade, mon prochain* (*Sade, aproapele meu*), Éd. du Seuil, Paris, 1947; D. Hollier, *Colegiul de Sociologie*, ed.cit., p. 518.

[43] Roger Caillois, « Le vent d'hiver », *NRF*, iulie 1938; D. Hollier, *Colegiul de Sociologie*, ed.cit., p. 337.

dintre cititori: „Alte reacţii (ciudat de conformiste) la C.[olegiul] de S.[ociologie]: «Dar de ce oare *nrf* devine o revistă fascistă?» (Cred că acesta e tonul din «Vânt de iarnă»)."[44] De aici polemicile recurente cu privire la complezenţa lui Bataille şi a lui Caillois faţă de fascism şi de nazism în ajunul războiului sau, cel puţin, cu privire la ambiguitatea lor persistentă, cu privire la voinţa lor de a întârzia momentul când ar fi trebuit să se situeze pe o poziţie tranşantă. De aici procesul intentat, la un moment dat, Colegiului de Sociologie de către Daniel Lindenberg, pe motiv că era „«o nouă dreaptă» în curs de formare"[45], şi prudenţa lui Denis Hollier, care recunoaşte în ambivalenţa de necontestat a Colegiului de Sociologie – şi mai ales a lui Caillois şi Bataille – trăsăturile unui „avangardism reacţionar"[46].

Potrivit lui Bonald, libertatea conduce la dezordine şi tiranie; siguranţa societăţii trebuie păstrată împotriva libertăţii individului. Astfel, necesitatea de a consolida puterea Bisericii şi a Statului este dedusă dintr-o concepţie pesimistă asupra naturii umane şi din afirmarea drepturilor lui Dumnezeu împotriva drepturilor omului. Declaraţia lui Balzac, de la începutul *Comediei umane*, este binecunoscută: „Creştinismul – şi mai ales catolicismul – fiind, cum am spus în *Medicul de ţară*, un sistem complet de reprimare a tendinţelor depravate ale omului, este cel mai important element al Ordinii Sociale. [...] Catolicismul şi Regalitatea sunt două principii îngemănate. [...] Scriu la lumina celor două Adevăruri eterne: Religia şi Monarhia, două necesităţi proclamate de evenimentele contemporane, către care orice scriitor cu bun-simţ trebuie să încerce să readucă ţara noastră."[47]

---

[44] Jean Paulhan, scrisoare către Roger Caillois, 5 august 1938, în *Correspondance Jean Paulhan – Roger Caillois, 1934-1967* (*Corespondenţă Jean Paulhan – Roger Caillois, 1934-1967* – editori O. Felgine şi C.-P. Perez), Gallimard, col. « Cahiers Jean Paulhan », nr. 6, Paris, 1991, p. 87.

[45] Daniel Lindenberg, *Les Années souterraines 1937-1947* (*Anii subterani 1937-1947*), La Découverte, Paris, 1990, p. 78.

[46] Denis Hollier, *Mimétisme et castration 1937* (*Mimetism şi castrare 1937*), în *Les Dépossédés* (*Deposedaţii*), Minuit, Paris, 1993, pp. 55-71; aici, p. 58.

[47] Honoré de Balzac, *Cuvânt înainte* (1842) la *Comedia umană*, ed.cit., vol. I, pp. 12-13.

Punând în practică această doctrină, *Medicul de țară* condamna de la bun început democrația născută din filozofism: „...cuvântul *alegere* poate provoca aproape la fel de multe daune câte au provocat şi cuvintele *conştiinţă* şi *libertate*, rău înţelese, rău definite şi aruncate popoarelor ca nişte simboluri ale revoltei şi ca nişte chemări la distrugere. Tutelarea maselor mi se pare, deci, că este un lucru just şi necesar pentru susţinerea societăţii."[48] Pledând pentru o societate care să-l supună pe individ autorităţii, Balzac era de părere că democraţia n-ar fi acceptat niciodată această idee: „Legea presupune supunerea la unele reguli şi orice regulă este în opoziţie cu moravurile naturale, cu interesele individului; oare va face vreodată masa legi împotriva ei însăşi?!"[49] Un regim care să-l protejeze pe individ împotriva lui însuşi devenea, prin urmare, indispensabil: „Din toate acestea rezultă necesitatea unei mari restrângeri a drepturilor electorale, necesitatea unei puteri solide, necesitatea unei religii puternice, care să facă din bogat un prieten al săracului şi să trezească în cel sărac o desăvârşită resemnare"[50].

Societatea organică trebuie să şi-l subordoneze pe individ, aşa cum Bossuet apăra ideea sacrificării interesului particular în favoarea celui general. Iar Bonald combătea Iluminismul, fără complicaţiile introduse de De Maistre în încercarea de a dovedi prea multe lucruri deodată, căci „nu omul trebuie să constituie societatea, ci societatea trebuie să-l constituie pe om"[51]; sau: „Unii au apărat religia omului; eu susţin religia societăţii"[52]. De Maistre, Bonald şi Lamennais susţin teza interesului colectiv al oamenilor, împotriva lui Benjamin Constant, al cărui liberalism consta în apărarea individului împotriva Statului. Societatea se prezintă ca un arbore, potrivit unei imagini foarte dragi lui Taine: familia constituie rădăcina pe care, după Bonald şi apoi după Le Play,

48 Honoré de Balzac, *Medicul de ţară*, *op.cit.*, vol. IX, p. 509.

49 *Ibidem*, p. 510.

50 *Ibidem*, p. 512.

51 Louis Bonald, *Teoria puterii politice şi religioase în societatea civilă*, ed.cit., vol. I, p. 3.

52 *Ibidem*, vol. II, p. 9.

se sprijină Statul. Balzac va înălţa, la rândul său, un imn în cinstea familiei în *Medicul de ţară*: „Baza oricărei societăţi omeneşti va fi întotdeauna familia. Aici începe acţiunea puterii şi a legii, aici trebuie să învăţăm cel puţin să ne supunem. Văzute în toate consecinţele lor, spiritul de familie şi puterea paternă sunt două principii încă prea puţin dezvoltate în noul nostru sistem legislativ. Familia, Comuna, Departamentul, întreaga noastră ţară se află, totuşi, aici. Legile ar trebui, deci, să se bazeze pe aceste trei mari diviziuni."[53] *Cuvântul înainte* din 1842 insistă pe acest punct: „De aceea văd eu în Familie, şi nu în individ, adevăratul element social. Sub acest raport şi riscând să fiu privit ca un spirit retrograd, mă declar adeptul lui Bonald şi al lui Bossuet, şi nu mă alătur inovatorilor moderni."[54] Proust, contemporanul Republicii, este indulgent faţă de autorul *Comediei umane*: „[...] Dacă monarhia absolută şi clericalismul nu sunt singurele refugii ale Franţei, înseamnă că *Medicul de ţară* este o carte mai puţin frumoasă?"[55]

În *Eseurile* sale *de psihologie contemporană*, publicate în 1883, Bourget îl mai făcea încă pe individ, asemenea lui Taine sau lui Spencer, celula socială: „O societate trebuie să fie asimilată unui organism", susţinea el în *Teoria decadenţei* (1881). „Într-adevăr, asemenea unui organism, ea se desface într-o federaţie de organisme mai mici, care, la rândul lor, se desfac într-o federaţie de celule. Individul este celula socială."[56] Dar, nu peste mult timp, li se alătura şi el lui Bonald, Balzac şi Le Play şi proclama familia ca fiind celula socială, sau chiar lui Maurras, autor al unui apolog anti-rousseauist, compus în închisoarea Santé în 1937 şi care rezuma tardiv o lungă tradiţie de gândire: „Puişorul sparge coaja de ou şi încearcă să alerge. / Aproape că strigă: «Sunt liber!»... Dar puiul de om? / Puiului de om îi lipseşte totul."[57] În cazul

---

[53] Honoré de Balzac, *Medicul de ţară*, *op.cit.*, vol. IX, p. 446.

[54] *Idem*, *Cuvânt înainte* (1842) la *Comedia umană*, ed.cit., vol. I, p. 13.

[55] Marcel Proust, scrisoare către Maurice Duplay, mai 1905, în *Corespondenţă*, ed.cit., vol. V, p. 182.

[56] Paul Bourget, *Eseuri de psihologie contemporană*, ed.cit., p. 14.

[57] Ch. Maurras, *La politique naturelle* (*Politica naturală*), prefaţă la *Mes idées politiques* (*Concepţiile mele politice* – 1937), în *Opere capitale*, ed.cit., vol. II, p. 181.

omului, care se naşte slab, nu individul primează, ci comunitatea: „Puiul de om, aproape inert şi care ar pieri dac-ar înfrunta natura brută, este primit în incinta unei alte naturi binevoitoare, clemente şi umane: el trăieşte numai şi numai pentru că e micuţul cetăţean al acesteia."[58] Sistemul lui Maurras se întemeiază pe o antropologie pesimistă, în maniera lui Hobbes ori a lui Schopenhauer: „În discursul pesimiştilor, există o mare parte de adevăr. [...] Aş vrea ca lumea să se resemneze să recunoască tot ce spun ei ca fiind un lucru sigur şi să nu se teamă să susţină că omul este cu adevărat nici mai mult, nici mai puţin decât lup faţă de alt om."[59] Dar, sub influenţa familiei ca primă societate, se creează comunităţi de prietenie şi de compasiune, sentimente antimoderne opuse libertăţii şi egalităţii.

Resemnaţi în faţa decadenţei

A doua trăsătură notabilă a pesimismului antimodern o constituie sceptimismul său istoric. De Maistre şi Chateaubriand, teocraţi şi ultraregalişti, au apărat cu înverşunare – cu energia disperării – cauza contrarevoluţiei, dar n-au crezut niciodată în succesul ei; această îndoială esenţială îi face antimoderni şi dă farmec afirmaţiilor celor mai tranşante şi mai scandaloase făcute de ei, care au înţeles repede – nou efect pervers – că Restauraţia, chiar dacă-i dădea puterea contrarevoluţiei, consolida câştigurile Revoluţiei şi asigura ireversibilitatea cuceririlor ei. În septembrie 1818, fiind întrebat despre „starea actuală a Franţei", De Maistre, care tocmai se întâlnise cu Ludovic XVIII la Paris, în august 1817, la întoarcerea sa de la Sankt-Petersburg, răspundea: „Revoluţia este mult mai teribilă acum decât pe vremea lui Robespierre"[60].

[58] Charles Maurras, *Politica naturală*, *op.cit.*, pp. 181-182.

[59] *Idem*, « L'homme » („Omul"), în *Principes* (*Principii* – 1931); *Mes idées politiques* (1937), *op.cit.*, vol. II, p. 164.

[60] Joseph de Maistre, scrisoare către cavalerul d'Olry, 5 septembrie 1818, în *Opere complete*, ed.cit., vol. XIV, p. 148.

Într-o scrisoare din 1819, el arăta câtă oroare îi inspira Franţa contemporană: „*Revoluţia stă în picioare*, fără îndoială; nu numai că stă în picioare, dar şi merge, şi aleargă, şi tropăie [...] Singura diferenţă pe care o văd între epoca noastră şi cea a *marelui* Robespierre este că pe-atunci capetele cădeau, iar acum doar se răsucesc într-o parte şi într-alta."[61] Magnifice provocări, în care fiecare cuvânt este cântărit cu grijă, inclusiv acest „*mare* Robespierre"! Giruetele au luat locul ghilotinei. Restauraţia este mai rea decât Teroarea, pentru că sub Teroare, totuşi, contrarevoluţia rămânea ceva de conceput, fiind presupusă logic tocmai de Revoluţie. Sub Restauraţie, lucrurile nu mai stau la fel, deoarece carta pe care Ludovic XVIII i-a acordat-o Franţei a ratificat Revoluţia, în loc să instituie o teocraţie. Odată înfăptuită Restauraţia, speranţa de a mai restabili Vechiul Regim este iremediabil spulberată; de-acum înainte, nu mai există nici o şansă de a reveni la situaţia dinainte de 1789, la uniunea mistică dintre Rege şi Naţiune, la ierarhia ordinelor şi a corpurilor. Chateaubriand se arată la fel de dezamăgit: „Nu cred în dreptul divin al regalităţii, cred în puterea revoluţiilor şi a faptelor", exclamă el în august 1830.[62] Pentru un partizan al experienţei, opusă abstracţiunii – şi antimodernii, aşa cum s-a spus de-atâtea ori, sunt nişte pragmatici sau, cel puţin, ei pretind c-ar fi –, Revoluţia îi aparţine de-acum istoriei, care o legitimează.

Chateaubriand merită, aşadar, cu prisosinţă sarcasmele lui Maurras. Revoluţia din Iulie, consideră acesta din urmă, a fost, într-adevăr, o binecuvântare pentru scriitor, pe care l-a eliberat de o fidelitate împovărătoare, dându-i ocazia de a rosti o grandioasă oraţie funebră. Chateaubriand excela în a-şi exprima starea de dezolare. El ar fi perseverat cu dragă inimă, dar „...ducele de Bordeaux a urcat. Domnului de Chateaubriand îi este refuzată dulcea mângâiere de a cânta aria principală în serviciul ultimului rege: se consolează şi el privind cum ultimul tron este sfărâmat."[63]

---

[61] Joseph de Maistre, , scrisoare către cavalerul d'Olry, 3 martie 1819, *ibid.*, p. 156.

[62] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, p. 450.

[63] Charles Maurras, *Trei concepţii politice, op.cit.*, vol. II, p. 66.

De Maistre şi Chateaubriand văd amândoi Revoluţia ca pe o schimbare ireversibilă şi ca pe un punct de unde nu mai există cale de întoarcere. Numai decadenţă – atât poate să însemne istoria. Aristocraţia purta vina Revoluţiei, după cum scria De Maistre încă din 1797. Antimodernii nu s-au consolat niciodată explicând Revoluţia printr-o teorie a complotului, precum abatele Barruel, şi nici nu s-au luat după contrarevoluţionarii conservatori, care-i atacau pe Necker, pe filosofi, pe francmasoni, pe protestanţi, pe jansenişti sau pe evrei, crezând că astfel îşi diminuează propria vină. Niciodată nu vom întâlni la De Maistre o asemenea atitudine; vechi francmason, el considera teza o absurditate: „În lume nu există hazard, ba chiar nu există dezordine, pentru că dezordinea este ordonată de o mână suverană, care o sileşte să se supună regulii şi o forţează să se îndrepte către un scop"[64]. Astfel, „Revoluţia franceză are drept principală cauză degradarea morală a Nobilimii"[65]; sau: „...nobilimea franceză nu trebuie să se acuze decât pe sine pentru toate nenorocirile ei; când va fi cu adevărat convinsă de acest lucru, ea va fi făcut un mare pas înainte"[66].

De Maistre nu a sperat niciodată să vadă restabilită vechea ordine. În discursul său din 1794 către Doamna de Costa, care tocmai îşi pierduse fiul, apărător al Savoiei împotriva Franţei revoluţionare – discurs în care schiţează viitoarele *Consideraţii asupra Franţei* –, el nu mai avea nici o îndoială: „Trebuie s-avem curajul, doamnă, să recunoaştem: multă vreme, noi n-am înţeles revoluţia ai cărei martori suntem; multă vreme, am luat-o drept un *eveniment*. Greşeam: este o *epocă*; şi vai de generaţiile care asistă la schimbarea epocilor lumii!"[67] Un eveniment poate fi contrazis de un alt eveniment, dar asupra unei schimbări de epocă nu se mai poate reveni. Între eveniment şi epocă există diferenţa dintre cantitate şi calitate. Contrariul Revoluţiei nu poate fi o revoluţie contrarie, aceasta fiind împiedicată dinainte.

---

[64] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, ed.cit., p. 194.

[65] *Ibidem*, p. 195.

[66] *Ibidem*, p. 197.

[67] *Idem*, *Discurs către D-na marchiză de Costa despre viaţa şi moartea fiului ei*, *op.cit.*, vol. VII, p. 273.

Iată de ce – şi să ne ierte Maurras – experienţa ne obligă să luăm Revoluţia ca pe un fapt. Evocând opţiunea pentru Fouché ca Ministru al Poliţiei în 1815, Chateaubriand relatează o convorbire cu Ludovic XVIII, care se arată de acord: „«...iertaţi-mi fidelitatea: cred că s-a terminat cu monarhia». Regele tăcu; eu începusem să tremur, la gândul că fusesem prea îndrăzneţ, dar Majestatea-Sa zise: «Aflaţi, domnule de Chateaubriand, că sunt şi eu de părerea dumneavoastră».“[68]

Monarhia şi Biserica începuseră să decadă încă dinaintea Revoluţiei, de când tradiţionalismul şi supranaturalismul fuseseră înlocuite prin credinţa în progres şi prin încrederea în ştiinţă. Ballanche îl acuza pe Ludovic XIV că „răsturnase, fără să înalţe“, că „pusese ordine în prezent, fără să pună ordine şi în viitor“, consecinţa fiind că: „De la Ludovic XIV încoace, fără exagerare, monarhia franceză a fost un adevărat inter-regn“[69]. Este şi un refren al lui Chateaubriand, care citeşte istoria regatului şi percepe decadenţa vechii Franţe în foarte îndelungata-i durată: „Vechea alcătuire a Franţei a fost atacată de tirania lui Ludovic XI, slăbită de gustul pentru arte şi pentru moravurile voluptuoase ale dinastiei de Valois, deteriorată sub cei dintâi Bourbon-i prin reforma religioasă şi războaiele civile, pusă la pământ de geniul lui Richelieu, înlănţuită de măreţia lui Ludovic XIV şi, în sfârşit, distrusă de corupţia Regenţei şi de filozofia secolului XVIII“[70]. Consecinţa logică este magistrală şi imparabilă: „Când a izbucnit, Revoluţia era deja încheiată; este o greşeală să credem că ea a răsturnat monarhia: n-a făcut decât să-i împrăştie ruinele, adevăr dovedit prin puţina rezistenţă pe care a întâlnit-o în cale. [...] Vechea Franţă n-a părut vie, în timpul Revoluţiei, decât în armata lui Condé şi în provinciile din Vest.“[71] Se resimte, în acest verdict

---

[68] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. I, p. 1204.

[69] Pierre-Simon Ballanche, *Palingénésie sociale* (*Palingenezie socială*), în *Œuvres* (*Opere*), Paris, 1833, 6 vol.; aici, vol. IV, pp. 290-291.

[70] Chateaubriand, « De la Vendée » („Despre Vendeea“ – septembrie 1819), *Mélanges historiques* (*Scrieri istorice*), în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Ladvocat, Paris, 1826-1831, 28 vol.; aici, vol. III, p. 311.

[71] *Ibidem*, pp. 311-312.

arogant şi nimicitor, satisfacţia lucidităţii, pe care şi-o îngăduie, totuşi, autorul său.

Cu mult înaintea lui Tocqueville, care afirmase că „Revoluţia a pus capăt dintr-odată, printr-un efort convulsiv şi dureros, fără nici o tranziţie, fără nici o precauţie, fără mănuşi, la ceea ce ar fi luat sfârşit oricum, treptat şi de la sine, odată cu trecerea timpului"[72], dar după deziluzia Restauraţiei, argumentul inutilităţii Revoluţiei figura deja sub pana lui Chateaubriand: „Când a izbucnit, Revoluţia era gata încheiată": ea avusese loc înainte de a fi avut loc şi declanşarea ei nu-i fusese altceva decât înfăptuirea deznodământului. Era, deci, nulă şi neavenită şi nu a marcat, în raport cu Vechiul Regim, ruptura despre care se vorbeşte atât de mult. Iată de ce Marc Fumaroli ajunge să spună că „intuiţiile puternice" din *Studiile istorice* ale lui Chateaubriand, publicate în 1831 „şi strecurate din nou în textura cea bogată a *Memoriilor de dincolo de mormânt*", vor deveni tot atâtea „certitudini argumentate" în *Vechiul Regim şi Revoluţia*[73], al cărei cuvânt de ordine avea să fie *deja*. Proprietatea funciară era „deja foarte împărţită" şi Revoluţia n-a făcut decât să-i extindă fragmentarea[74]; „totul se îndrepta deja de multă vreme spre democraţie"[75]; centralizarea administrativă era deja dobândită şi Revoluţia n-a făcut decât s-o consolideze[76]; abolirea provinciilor şi înfiinţarea departamentelor ţineau de ordinea lucrurilor[77]; iar drepturile omului erau deja, şi ele, în bună parte instituite în 1789: „Cu mult înaintea Revoluţiei, edictele regelui Ludovic XVI vorbeau adesea de legea naturală şi de drepturile omului"[78]. Se ajunge chiar la acest paradox, care funcţionează ca o lovitură de copită: „Regimul pe care-l distruge o revoluţie este aproape întotdeauna mai bun decât cel

---

72 Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, ed.cit., p. 116.

73 Marc Fumaroli, *Chateaubriand. Poezie şi teroare*, ed.cit., p. 736.

74 Alexis de Tocqueville, „Starea socială şi politică a Franţei înainte şi după 1789", *op.cit.*, p. 64.

75 *Ibidem*, p. 69.

76 *Idem*, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, ed.cit., p. 154.

77 *Ibidem*, p. 167

78 *Ibidem*, p. 238.

pe care-l precede nemijlocit şi experienţa ne învaţă că momentul cel mai periculos pentru o guvernare proastă este, de obicei, chiar cel în care ea începe să se reformeze"[79].

Ca liberali, pentru care cel mai mare rău francez ţinea de centralism, Tocqueville şi apoi Taine au exagerat continuitatea dintre Vechiul Regim şi Revoluţie[80] în asemenea măsură, încât Jean-Jacques Ampère, care era prieten cu Tocqueville, se întreba, după ce citise *Vechiul Regim şi Revoluţia*, „ce anume schimbase Revoluţia şi de ce mai fusese nevoie de ea"[81], dar, înaintea lor, Chateaubriand se exprimase încă şi mai puţin nuanţat, când negase faptul că Revoluţia ar fi inventat ceva executându-l pe Ludovic XVI: „[...] Aristocraţia şi Teocraţia au judecat şi condamnat regi cu mult timp înainte ca democraţia să le fi urmat exemplul", amintea el în 1831, în importanta sa prefaţă la *Studii istorice*[82], înainte de a preciza în *Analiza critică a istoriei Franţei*: „[...] trebuie să recunoaştem că aristocraţia şi teocraţia judecaseră, dăduseră jos de pe tron şi omorâseră regi înainte ca democraţia să le imite exemplul"[83]. Înţelegem că un asemenea fatalism superior, care le limita originalitatea, dacă nu şi culpabilitatea revoluţionarilor, a exasperat pe multă lume. Teza respectivă l-a condamnat pe Tocqueville la purgatoriu timp de un secol, în vreme ce Maurras făcea din Chateaubriand oaia neagră a literaturii în viziunea lui: „Chateaubriand n-a căutat niciodată, nici în moarte, nici în trecut, ceea ce este transmisibil, fecund, tradiţional, etern; numai trecutul ca trecut şi moartea ca moarte au fost singurele sale

---

[79] Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, ed.cit., p. 266.

[80] Pierre Rosanvallon revizuieşte teza lui Tocqueville, devenită loc comun, în *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours* (*Modelul politic francez. Societatea civilă împotriva iacobinismului din 1789 până în zilele noastre*), Seuil, Paris, 2004, pp. 114-117.

[81] Jean-Jacques Ampère, „Alexis de Tocqueville" (1859), în *Mélanges d'histoire littéraire et de littérature* (*Scrieri de istorie literară şi de literatură*), Michel Lévy, Paris, 1867, vol. II, p. 322; citat de A.O. Hirschman în *Două secole de retorică reacţionară*, ed.cit., p. 84.

[82] Chateaubriand, *Prefaţă* (1831) la *Études ou discours historiques* (*Studii sau discursuri istorice*), vol. I, în *Opere complete*, ed.cit., vol. IV, p. CXXV.

[83] *Idem*, *Studii sau discursuri istorice*, vol. IV; *ibidem*, vol. V, p. 176.

plăceri. Nu numai că n-a păstrat nimic, dar, la nevoie, a făcut şi stricăciuni, pentru a-şi oferi motive şi mai sigure de a regreta."[84]

A fi omul timpului tău

Al treilea aspect notabil al pesimismului antimodern este anxietatea individuală ce rezultă din convingerea asupra decadenţei istorice. Chateaubriand este modern prin sentimentul ireversibilităţii timpului şi antimodern prin identificarea acestei ireversibilităţi cu un declin. Acest lucru este evident încă din timpul primei Restauraţii, într-un moment când puţină satisfacţie ar fi putut fi iertată şi când puţin optimism ar fi fost oportun: „Zadarnic aţi dori să vă întoarceţi la vremurile trecute: naţiunile, ca şi fluviile, nu se întorc spre izvoare [...]. Timpul schimbă totul şi oamenii nu se pot sustrage nici legilor, nici ravagiilor lui."[85] Fiind o chemare la ordine, imaginea este una radicală: Chateaubriand face din istorie o cădere, o degradare. Dezvoltând aceeaşi temă în *Cugetările politice* din noiembrie 1814, în care apără carta, el îşi manifestă neliniştea în mod explicit: „Totul se schimbă, totul se distruge, totul trece. Pentru a-ţi sluji patria cu adevărat, trebuie să te supui revoluţiilor care vin odată cu trecerea secolelor şi, pentru a fi un om al ţării tale, trebuie să fii un om al timpului tău."[86] Este mai mult decât evident că Chateaubriand nu întâmpină Restauraţia cu entuziasm. „Un om al timpului său (dar, vai, asta-i aproape o injurie!)", va replica Barbey d'Aurevilly[87], denunţând slăbiciunea unui scriitor care, fiind „crescut la şcoala revoluţiilor, a crezut că mijlocul de a le pune stavilă era să dea mâna cu ele"[88].

[84] Charles Maurras, *Trei concepţii politice, op.cit.*, vol. II, p. 67.

[85] Chateaubriand, « De l'état de la France au 4 octobre 1814 » („Despre starea Franţei la 4 octombrie 1814"), în *Journal des débats* (*Jurnalul dezbaterilor*), 4 octombrie 1914; *Mélanges politiques* (*Scrieri politice*), vol. I, în *Opere complete*, *op.cit.*, vol. XXXIV, p. 91; *Mari scrieri politice*, ed.cit., vol. I, p. 282.

[86] *Idem, Reflecţii politice, op.cit.*, vol. I, p. 219.

[87] Barbey d'Aurevilly, *Profeţii trecutului*, ed.cit., p. 133.

[88] *Ibidem*, p. 126.

Barbey d'Aurevilly prefigura reproşurile aduse de Maurras unui Chateaubriand – propagandist al cartei.

„Trebuie să fii un om al timpului tău" – nici o altă declaraţie nu rezumă mai bine dilema antimodernului, care priveşte înspre trecut şi agreează prezentul, luptând astfel împotriva lui însuşi. Schimbarea este legea lumii. Spre deosebire de Bonald, cu care a fondat revista *Le Conservateur* (*Conservatorul*) în 1818, Chateaubriand nu credea în nici o altă lege eternă şi nici nu concepea că timpul poate fi oprit sau întors din drum: „Imobilitatea politică este imposibilă; trebuie să înaintăm odată cu inteligenţa umană. Să respectăm măreţia timpului; să contemplăm cu veneraţie secolele care au trecut, devenite sacre prin memoria şi vestigiile părinţilor noştri; totuşi, să nu încercăm să mergem înapoi spre ei, fiindcă nu mai au nimic din natura noastră reală şi, dacă am pretinde să-i cuprindem cu adevărat, ar dispărea."[89]

De aici suferinţa imposibil de consolat a antimodernului, nostalgia lui mai degrabă istorică decât psihologică, sau psihologică în sensul *Eseurilor de psihologie contemporană* ale lui Bourget, adică de mentalitate a unei epoci. Revoluţia a creat o nouă sensibilitate istorică antimodernă, făcută din plăceri şi din suferinţe şi pentru care istoria naţională se confundă cu o aventură personală. Chateaubriand a devenit eroul unei tinere generaţii romantice şi legitimiste, având un sentimentalism al durerii inspirat din nenorocirile Bourbon-ilor şi ale regelui-martir. Începând cu masacrele din timpul Revoluţiei şi trecând prin execuţia ducelui d'Enghien şi asasinarea ducelui de Berry, melancolia şi fetişismul au fost nedespărţite de cultul antimodern al monarhiei, al ruinelor şi al istoriei. Chateaubriand a fost un pictor al ruinelor, un istoric al civilizaţiilor dispărute, chiar dacă, din punct de vedere politic, nu era un fetişist al trecutului, ci un pragmatic care insista asupra faptelor şi valorii libertăţii, fie ea feudală sau modernă. Şi, în aroganţa lui, nu se temea nici măcar să-i dea lecţii regelui: „Pledez pentru o cauză care ar întoarce totul din nou împotriva mea, dac-ar triumfa", mai spune el, cu prilejul ultimei sale apariţii în

---

[89] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. I, p. 391.

Camera Pairilor, în 1830, mărturisindu-şi deznădejdea pentru fidelitatea sa împotriva naturii.[90] Chateaubriand a fost un adept al dublului adevăr, un *dandy*, un profet amărât şi dezamăgit: „Inutilă Casandră!" sau „Trăiască regele! Totuşi!" – sunt strigăte care-l eliberează, făcându-l, totodată, vulnerabil.

Pe urmele lui Chateaubriand, *spleen*-ul şi melancolia contaminează toată opera lui Baudelaire: „Sunt precum regele unui ţinut ploios, / Bogat, dar fără puteri, tânăr, şi totuşi foarte bătrân"[91]. În *Lebăda*, poetul rezistă în faţa transformărilor capitalei: „Parisul se schimbă! Dar în melancolia mea, nimic / Nu s-a schimbat!"[92] Ultimul şi cel mai lung fragment din *Străfulgerări*, menit, se pare, să facă parte din *Spleen-ul parizian*, începe cu aceste cuvinte: „Lumea se va sfârşi. Singurul motiv pentru care ar putea dăinui este faptul că deja există."[93] Pesimismul îi inspiră lui Baudelaire o viziune apocaliptică asupra viitorului, în care filozofia, politica, morala şi teologia se întâlnesc: „Mă plictisesc în Franţa, mai ales pentru că toată lumea de aici seamănă cu Voltaire. / [...] *Voltaire*, sau *antipoetul*, regele unor gură-cască, prinţul unor indivizi superficiali, anti-artistul, predicatorul portăreselor [...] Voltaire, ca toţi leneşii, ura misterul."[94]

Sfârşitul unui antimodern

Voga pesimismului a invadat scena literară pariziană în 1884, între primele *Eseuri de psihologie contemporană* ale lui Bourget, publicate în *La Nouvelle Revue* (*Noua Revistă*) în 1881 şi 1882, adunate în volum şi publicate la editura Lemerre în octombrie 1883, în care prezenţa termenului rămânea discretă, cantonată în capitolele consacrate lui Baudelaire, Flaubert sau Taine – „Pesimismul

---

90 Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, p. 450.

91 Charles Baudelaire, *Spleen*, în *Florile răului*, *op.cit.*, vol. I, p. 74.

92 *Idem*, *Le Cygne*, *ibidem*, vol. I, p. 86.

93 *Idem*, *Străfulgerări*, *op.cit.*, vol. I, p. 665.

94 *Idem*, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, pp. 687-688.

lui Baudelaire" figurează aici într-un subtitlu – şi *Noile Eseuri*, publicate în aceeaşi *Nouvelle Revue* între 1883 şi 1885, adunate în volum în noiembrie 1885, în care cuvântul figurează pretutindeni şi demersul în întregime este prezentat, după ce fenomenul a avut loc, drept un studiu al „cauzelor pesimismului tinerilor de azi"[95] – cauze descoperite la scriitorii în vogă, precum Dumas-fiul, fraţii Goncourt, Leconte de Lisle, Turgheniev şi Amiel.

Dezbaterea asupra pesimismului a fost intensă în 1885, după primul succes de librărie al lui Bourget, cu cartea *Crudă enigmă*, roman care descrie coruperea unui tânăr pur de către o femeie impudică, după formula binecunoscută: „Eterna Dalilă îşi împlinise menirea încă o dată"[96]. Bourget a fost acuzat nu numai de a fi descris cu prea mare complezenţă pesimismul contemporan lui, ci şi de a fi contribuit astfel la progresul acestuia, evident în mai multe scrieri recente, precum *À rebours* (*În răspăr*) de Huysmans (1884) sau *Plângerile* lui Laforgue (1885)[97], confirmat de curiozitatea arătată faţă de *Jurnalul* lui Amiel cu prilejul publicării acestuia în 1883-1884[98] şi întărit de interesul pentru gândirea lui Schopenhauer, la care însuşi Brunetière s-a convertit în anul 1885. O pală de „rău de secol" lovea o dată în plus tineretul, care, în faţa Comunei şi a triumfului oportunismului republican, reacţiona aşa cum o făcuse după căderea Imperiului şi în timpul Restauraţiei. *Bel-Ami* de Maupassant şi *Cursa către moarte* a lui Édouard Rod, romane apărute în acelaşi 1885 şi la fel de deprimante, de cinice şi de dezamăgite ca şi *Crudă enigmă*, i-au fost asociate autorului acestuia din urmă. I se reproşa lui Bourget, aşadar, că era un decadent care propaga decadenţa.

---

95 Paul Bourget, *Cuvânt înainte* la *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (*Noi eseuri de psihologie contemporană* – 1885), în *Eseuri de psihologie contemporană*, ed.cit., p. 439.

96 *Idem*, *Cruelle énigme* (1885), ed. definitivă, în *Opere complete. Romane*, vol. I, Plon, Paris, 1900, p. 126.

97 M. Mansuy, *Un modern. Paul Bourget. De la copil la discipol*, ed.cit., p. 401.

98 Henri-Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime* (*Fragmente dintr-un jurnal intim*), studiu introductiv de Edmond Scherer, Georg, Geneva, 1883-1884, 2 vol.

În Franța, tot curentul antimodern, inclusiv pozitivismul lui Taine și scepticismul lui Renan, diatribele din romanele lui Flaubert și cele din poemele lui Baudelaire, din poemele în versuri, dar, mai ales, din cele în proză – corespondența lui Flaubert era încă nepublicată, iar aforismele cele mai șocante ale lui Baudelaire, din *Inima mea dezgolită* și *Străfulgerări*, aveau să fie publicate abia în 1887, în *Operele* sale *postume* –, pregătiseră condițiile pentru succesul lui Schopenhauer. Mărturie stau *Eseurile de psihologie contemporană*, unde apar toate ingredientele pesimismului, dar nu încă sistemul care-i conferă unitate.

Acesta a fost momentul în care Brunetière și-a reînsușit filozofia lui Schopenhauer, mai întâi promovată de republicanii cu păreri ferme, precum Challemel-Lacour și Auguste Burdeau, modelul unui personaj din *Dezrădăcinații* lui Maurice Barrès. „Schopenhauer, aliat involuntar al stângii până atunci, avea să fie anexat de dreapta", potrivit analizei lui René-Pierre Colin.[99] Într-o recenzie la *Bel-Ami* de Maupassant și la *Crudă enigmă*, intitulată „Pesimismul în roman", Brunetière consideră că pesimismul nu este periculos nici din punct de vedere estetic, deoarece „Cânturile cele mai frumoase sunt cele mai deznădăjduite", cum scria Musset în *Noapte de mai* (1835), nici din punct de vedere moral, fiindcă el îndeamnă la virtute, la devotament, la compasiune și la caritate și oferă o rațiune de a trăi care-l vindecă pe om de deznădejdea ce-l dusese la pesimism.[100] Într-o conferință publicată în *Revue bleue* (*Revista albastră*) în ianuarie 1886, el îl compară pe Schopenhauer cu Chamfort și cu Rivarol, asociază pesimismul cu „răul de secol", ca reacție la falimentul Revoluției, și face din el un idealism: „Pesimiștii sunt aceia care au inventat idealul; optimiștii s-au mulțumit întotdeauna cu simpla realitate"[101]. Mai întâi

---

[99] René-Pierre Colin, *Schopenhauer en France. Un mythe naturaliste* (*Schopenhauer în Franța. Un mit naturalist*), Presses universitaires de Lyon, Lyon, 1979, p. 128.

[100] Ferdinand Brunetière, « Le pessimisme dans le roman », în *La Revue des Deux Mondes*, 1 iulie 1885, pp. 214-226.

[101] *Idem*, « Les causes du pessimisme » („Cauzele pesimismului"), în *Revue bleue*, 30 ianuarie 1886, pp. 137-145; aici, p. 144.

reticent, în 1879, când identifica pesimismul cu egoismul şi cu plăcerea, dar – în mod evident – fără a-i fi citit pe Schopenhauer sau Hartmann[102], Brunetière e sedus, de-acum înainte, de o gândire care zdruncină hegelianismul predominant şi care contestă rolul preponderent al inteligenţei la om. Înainte de Schopenhauer, spune el, singur Pascal, amintind că „inima îşi are raţiunile ei", bănuise că inteligenţa sau înţelegerea nu era suficientă pentru a explica natura umană. O dată în plus, Pascal se arată un nume de referinţă pentru antimoderni. Schopenhauer „deposedează inteligenţa de regalitatea pe care şi-o exercitase până atunci", plasând „substanţa şi esenţa omului în voinţă"[103]. Filozoful era pus în serviciul nu numai al antihegelianismului, ci şi în cel al antimaterialismului şi al idealismului, în perioada în care Bergson pregătea *Eseul despre datele imediate ale conştiinţei* (1889), unde avea să urmărească procesul inteligenţei conceptuale şi să relanseze gâlceava dintre moderni şi antimoderni în generaţia următoare.

Pesimismul se alimentează din scepticismul faţă de legea progresului. În timp ce optimismul, sau ideea că „viaţa este bună", conduce la lene şi la egoism, pesimismul permite întemeierea unei morale individuale şi sociale pe ideea – foarte baudelairiană, chiar dacă figurează la Brunetière – că „morala este contrariul naturii"[104]. Pesimismul nu întreţine nicidecum inerţia, ci este „însuşi principiul şi resortul adevăratei activităţi"[105]. „Negarea voinţei de a trăi" nefiind decât limita ideală a moralei pesimismului, acesta „dezvoltă în el însuşi toate resorturile şi toată energia

---

[102] Ferdinand Brunetière, « Le pessimisme au XIXe siècle » („Pesimismul în secolul XIX"), în *La Revue des Deux Mondes*, 15 ianuarie 1879, pp. 478- 480 (recenzie la cartea lui Caro citată mai sus).

[103] *Idem*, « La philosophie de Schopenhauer » („Filozofia lui Schopenhauer" – despre traducerea cărţii *Lumea ca voinţă şi reprezentare* de către J.-A. Cantacuzène, Leipzig, 1886, 3 vol.), în *La Revue des Deux Mondes*, 1 octombrie 1886; articol reluat în *Questions de critique* (*Probleme de critică*), C. Lévy, Paris, 1889, pp. 694-706; aici, p. 697.

[104] *Idem*, „Filozofia lui Schopenhauer şi consecinţele pesimismului", *art. cit.*, p. 217.

[105] *Ibidem*, p. 218.

existente, în vederea acţiunii"[106] – atitudine pe care Brunetière o compară cu cea a janseniştilor din secolul XVII. Pascal, Schopenhauer, Baudelaire: iată genealogia antimodernă, care se afirmă înainte de sfârşitul secolul XIX, mai ales datorită lui Brunetière.

Bourget, în schimb, a răspuns contestărilor al căror obiect era pe un cu totul alt ton decât Brunetière.[107] Nu numai că n-a adoptat pesimismul, dar întotdeauna a susţinut că nu el l-a răspândit, atrăgând atenţia că el, unul, se mulţumise să-i observe progresele. Împreună cu generaţia sa, Bourget vedea cauzele pesimismului în invazia din 1870, în războiul civil din 1871, în incertitudinile politice din deceniul următor, în ranchiuna vechilor clase izgonite de la putere de instaurarea Republicii, în necesităţile luptei pentru supravieţuire, în existenţa insalubră de la Paris, în moda cosmopolitismului etc., dar însăşi rădăcina pesimismului ţinea de incapacitatea modernă de a adera la o credinţă. Această neputinţă de a crede îi făcea melancolici pe mulţi tineri altminteri plini de energie, dar stăpâniţi de îndoială. Influenţat de Bourget, tineretul nu-şi găsea nici o satisfacţie în pesimism, dar îşi exprima, prin el, aspiraţia către un nou ideal. Bourget şi Brunetière, care se cunoşteau dinainte de 1870 şi fuseseră apropiaţi, se despărţeau în privinţa pesimismului, iar divergenţele dintre ei nu erau deloc de neglijat. În timp ce, pentru Brunetière, pesimismul constituia un răspuns moral legitim în faţa progresului şi a scientismului, un pas în direcţia carităţii, dacă nu chiar a catolicismului, pentru Bourget, el nu era decât simptomul unei lipse de ideal.

Bourget părea gata să renege pesimismul, de îndată ce i s-ar fi oferit un ideal. Specimen desăvârşit al antimodernului în studiul său din 1881 despre Baudelaire, el ajunge să-i denunţe acestuia scepticismul şi diletantismul, individualismul şi nihilismul, care îi marcaseră începuturile. Somat să vindece maladiile pe care nu le provocase, ci doar le diagnosticase, el se pregătea să renege pesimismul antimodern, pe care nimeni nu l-a ilustrat mai bine

---

[106] Ferdinand Brunetière, „Filozofia lui Schopenhauer şi consecinţele pesimismului", art.cit., p. 219.

[107] Paul Bourget, « Le pessimisme de la jeune génération » („Pesimismul tinerei generaţii"), în *Journal des débats*, 16 iunie 1885.

decât el, şi să reacţioneze împotriva acestuia. În *Fiziologia iubirii moderne*, text publicat în *La Vie parisienne* (*Viaţa pariziană*) în 1888-1889, în timp ce, pe de altă parte, scria *Discipolul*, un publicist, prieten cu naratorul, pregăteşte o lucrare monumentală intitulată *Despre dreptul divin în raporturile sale cu dreptul istoric*, în care acest „bonaldist adept al lui Taine" propune însăşi teza lui Maurras, şi anume „identitatea dintre concepţia ştiinţifică şi cea modernă a evoluţiei prin ereditate şi monarhie"[108].

Bourget înclina deja spre Bonald. Nici o traiectorie nu pare mai exemplară pentru trecerea de la atitudinea antimodernă la ordinea morală şi la conservatorismul social, decât cea care l-a condus pe Bourget de la *Eseurile de psihologie contemporană*, din 1883, la *Discipolul* din 1889. De altfel, acesta avea să se apropie curând de Maurras şi, într-o scrisoare din 1900, inserată în *Ancheta asupra monarhiei*, să se revendice de la Bonald, Balzac, Le Play şi Taine, „cele mai mari genii în materie de filozofie socială, pe care le-a avut Franţa secolului XIX – şi care au ajuns, cu toţii, la aceeaşi concluzie: condamnarea definitivă a falselor dogme din '89"[109]. Bourget va fi, de-acum înainte, un optimist. În schimb, pesimismul funciar al antimodernului îl situează pe acesta la antipozi faţă de Acţiunea Franceză, al cărei balon de încercare a fost lucrarea *Trei concepţii politice*, dedicată de Maurras lui Bourget în 1898 şi a cărei prefaţă la *Viitorul inteligenţei* i-a devenit manifest în 1905; ea se termina sec, cu aceste cuvinte, care-l îndepărtau pentru totdeauna pe Bourget de Chateaubriand şi de Baudelaire: „Orice disperare în politică este o prostie absolută"[110].

Bernanos, certat cu şeful Acţiunii Franceze încă din 1932, se va opune din răsputeri acestui decret al lui Maurras în 1939. Pentru Bernanos, care devenea din ce în ce mai antimodern, un erou

---

[108] *Idem*, *Physiologie de l'amour moderne* (1891), ed. definitivă, în *Opere complete. Romane*, vol. II, Plon, Paris, 1901, p. 322.

[109] *Idem*, scrisoare din 19 august 1900, *apud* Charles Maurras, *Enquête sur la monarchie. 1900-1909* (*Anchetă asupra monarhiei. 1900-1909* – 1901, cartea II), Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1924, p. 116.

[110] Charles Maurras, *L'Avenir de l'intelligence*, Fontemoing, Paris, 1905, p. 18; *Opere capitale*, ed.cit., vol. II, p. 105.

trebuia să fi cunoscut disperarea, precum Chateaubriand, care a refuzat să se ralieze în 1830 şi a rămas fidel unei familii decăzute, dintr-un sentiment eroic al onoarei. Furia lui Bernanos împotriva lui Maurras nu are margini: „În ochii acestui mic burghez umanist, [...] disperarea nu este nimic altceva decât mărturia unei neputinţe, un mod de a te duce la culcare"[111]. Dacă acest „mic burghez umanist" care este Maurras nu se îndoieşte niciodată de nimic, motivul este că-i lipseşte o „viaţă lăuntrică supranaturală", căci, „pentru a putea cădea în ispita deznădejdii, trebuie să fi iubit mai întâi". Pentru Bernanos, în schimb, „cine nu va fi dorit niciodată, cu deznădejde, să-şi salveze onoarea, nu va fi niciodată un erou".

[111] Georges Bernanos, *Scandale de la vérité* (*Scandalul adevărului* – 1939), în *Essais et écrits de combat* (*Eseuri şi scrieri de luptă* – coord. Michel Estève), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1971-1995, 2 vol.; aici, vol. I, p. 581.

Păcatul originar

Un citat din Baudelaire va fi poate cea mai bună introducere pentru figura a patra, religioasă sau teologică, a antimodernului. Împotriva metafizicii moderne a progresului, Baudelaire reafirmă teologia păcatului originar, ca fundament al răului universal. În *Inima mea dezgolită*, citim: „Teoria civilizaţiei autentice. / Nu stă în gazul de iluminat, nici în aburii motoarelor, nici în mesele care saltă în timpul şedinţelor de spiritism, ci în estomparea urmelor păcatului originar"[1]. Este primul citat din *Operele postume* ale lui Baudelaire, proaspăt publicate de Eugène Crépet în 1887, pe care Nietzsche îl consemnează în caietul său, la începutul anului 1888, pe când se afla la Nisa, în continuarea unor fragmente care vor fi publicate după moartea sa, sub titlul *Der Wille zur Macht* (*Voinţa de putere*)[2]. Teza lui Baudelaire cu privire la păcatul originar decurge în mod logic din numeroasele-i luări de poziţie contrarevoluţionare, antifilozofice şi pesimiste. Singurul progres demn de acest nume nu este un progres tehnic, ci unul moral: „Nu poate exista progres (adevărat, adică moral) decât în individ şi prin individul însuşi"[3]. Baudelaire optează pentru antropologia lui Hobbes sau a lui De Maistre împotriva antropologiei lui Rousseau, atunci când insistă, de exemplu, asupra „indestructibilei, eternei, universalei şi ingenioasei ferocităţi omeneşti"[4]. Comunitatea umană este reglementată de duşmănie şi concluzia politică

[1] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 697.

[2] Friedrich Nietzsche, *Fragmente postume. Toamna 1887 – martie 1888*, *op.cit.*, vol. XIII, p. 266.

[3] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 681.

[4] *Ibidem*, p. 693.

se impune de la sine: „Numai o guvernare aristocratică este rezonabilă şi sigură. / Monarhia, ca şi republica, dacă se bazează pe democraţie, sunt în egală măsură absurde şi slabe"[5]; sau: „Omul, adică fiecare dintre noi, este în mod *atât de firesc* depravat, încât suferă mai puţin de înjosirea universală, decât de instituirea unei ierarhii rezonabile"[6].

O scrisoare din 1856 către Alphonse Toussenel, autorul cărţii *Evreii, regi ai epocii* (1845), condensează tezele antimoderne – istorică, politică, morală şi teologică – ale lui Baudelaire: „Ce este *progresul la nesfârşit*? Ce este o societate care nu-i aristocratică? Nu cred că poate fi numită societate. Ce este omul bun *prin natura lui*? Cine a văzut un asemenea om? Omul bun prin natura lui ar fi un *monstru*, adică un *Dumnezeu*." Întâlnim aici diferite noţiuni antimoderne: ostilitatea faţă de progres, faţă de democraţie, faţă de doctrina bunului sălbatic. Baudelaire continuă: „Toate ereziile la care făceam aluzie adineauri nu sunt, la urma urmei, decât consecinţa marii erezii moderne, a doctrinei *artificiale*, care se substituie doctrinei naturale – şi mă refer aici la suprimarea ideii de păcat *originar*. [...] *Natura* întreagă este parte la păcatul originar."[7] La baza antimodernului se găseşte credinţa în păcatul originar, în timp ce decadenţa modernă, sub toate aspectele sale, rezultă din abjurarea acestei credinţe.

Astfel, iluziile moderne ar rezulta din ignorarea păcatului originar. Eroarea secolului XVIII a constat în faptul că a pus drept temelie a frumosului natura, şi nu păcatul: „Majoritatea erorilor referitoare la frumos se nasc din concepţia falsă a secolului XVIII cu privire la morală. În vremea aceea, natura a fost luată drept bază, sursă şi prototip pentru toate formele posibile de bine şi frumos. Negarea păcatului originar a jucat un rol important în orbirea generală a acestei epoci."[8] Frumuseţea s-a născut odată cu păcatul; ea nu poate fi separată de melancolie şi este satanică.

---

[5] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită, op.cit.*, vol. I, p. 684.

[6] *Idem, Străfulgerări, op.cit.*, vol. I. p. 665.

[7] *Idem, Corespondenţă*, ed.cit., vol. I, pp. 336-337.

[8] *Idem, Le Peintre de la vie moderne* (*Pictorul vieţii moderne*), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 715.

În 1862, Baudelaire îşi încheie în termenii aceştia recenzia la *Mizerabilii* de Victor Hugo, roman al cărui umanism nu-i place şi care trezeşte în el porniri sadice: „Vai! Chiar şi după atâtea progrese de atât amar de vreme făgăduite, din Păcatul Originar tot vor mai rămâne îndeajuns de multe urme, ca să-i putem constata realitatea imemorială!"[9] În poemul *Călătoria*, concluzia la *Florile răului* din 1861, „Spectacolul plictisitor al nemuritorului păcat" este pretutindeni legat de condiţia umană: „Iată starea eternă a întregului glob"[10].

Ştim cât de mult le datorează Baudelaire lui De Maistre şi lui Chateaubriand. Pentru cel dintâi, „care explica totul prin origine, *păcatul originar* era de ajuns", reamintea Barbey d'Aurevilly.[11] Religia face parte integrantă din programul contrarevoluţionar şi antimodern, ca întoarcere la voinţa divină împotriva voinţei populare, ca reacţie la formula lui Mirabeau: „Trebuie să decatolicizăm Franţa" şi la *Crezul* din gazeta *Père Duchesne* (*Părintele Duchesne*), făcute răspunzătoare de decăderea ţării. Balzac, în *Medicul de ţară*, Bloy şi mulţi alţii confirmă acest lucru. Tânărul Bernanos, pe atunci elev în clasa de filozofie şi mare cititor al lui Chateaubriand, Balzac, Barbey d'Aurevilly, Pascal şi Drumont, decreta, în 1906, în legătură cu Acţiunea Franceză: „Egalitatea, libertatea şi fraternitatea li se par teologie, pură filozofie, «antireală». Râcâiţi un democrat şi veţi descoperi un teolog..."[12] Sunt cuvinte fără îndoială banale despre abstracţiunea democrată. Dar diferenţa antimodernă a lui Bernanos se făcea de îndată auzită, cu mult înainte de ruptura sa de Maurras, când reafirma dogma păcatului originar împotriva cultului progresului şi creştinismului social al lui Marc Sangnier: „Nu zău! Cine s-ar gândi să blameze, în numele principiilor, toate frazele-alea lungi din *Sillon* (*Brazda*)!

---

[9] Charles Baudelaire, « Les Misérables » („Mizerabilii"), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 224.

[10] *Idem*, *Le Voyage* (*Călătoria*), în *Florile răului*, *op.cit.*, vol. I, pp. 132-133.

[11] Barbey d'Aurevilly, *Profeţii trecutului*, ed.cit., p. 65.

[12] Georges Bernanos, scrisoare către abatele Lagrange, din 2 aprilie 1906, în *Œuvres romanesques* (*Opere romaneşti* – ed. Albert Béguin), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1961, p. 1736.

Dar de ce dracului să vrem să aplicăm aşa ceva în lumea asta?! Trebuie să credem în perfecţionarea la nesfârşit a speciei umane, să trecem peste păcatul originar şi peste nefericirea noastră comună."[13] Prin religia catolică, sau cel puţin prin păcatul originar, căci numai pe acesta îl reţine din ea, antimodernul încearcă să reunifice şi să reorganizeze lumea, umilind *hybris*-ul profanator al modernilor, reafirmând adevărul etern al Căderii şi al „legii providenţiale", cum spune Baudelaire pe urmele lui De Maistre.[14]

Pedeapsă şi regenerare

Pentru De Maistre, dacă Revoluţia n-a fost un complot pus la cale de nişte filozofi sau francmasoni, atunci ea s-a făcut din voia Providenţei şi a arătat că Dumnezeu voia să pedepsească Franţa pentru necredinţa ei, pentru imoralitatea ei şi pentru degradarea moravurilor ei sub Vechiul Regim. Această teorie providenţialistă apăruse încă din 1789, susţinută mai ales de abatele Barruel[15], dar, pe lângă teza Revoluţiei ca pedeapsă, De Maistre, dialectician ca întotdeauna, avea să aşeze contra-teza regenerării. Cele două momente – pedeapsa şi regenerarea – sunt întotdeauna îmbinate în gândirea sa, încă de la prima lor exprimare structurată, în *Consideraţii asupra Franţei*: „Nu vom putea repeta niciodată îndeajuns că nu oamenii sunt cei care fac revoluţia, ci revoluţia este aceea care-i foloseşte pe oameni. Este foarte bine spus când se spune

[13] Georges Bernanos, scrisoare către abatele Lagrange, din 2 aprilie 1906, în *Opere romaneşti*, ed.cit., p. 1736.

[14] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită, op.cit.*, vol. I, p. 681.

[15] Barruel şi-a formulat cele două idei fundamentale despre Revoluţie – acţiunea providenţială şi ipoteza complotului – încă din 1789, în *Le Patriote véridique, ou Discours sur les vraies causes de la Révolution actuelle* (*Patriotul veridic, sau Discurs despre adevăratele cauze ale Revoluţiei actuale* – *cf.* J. Godechot, *Contrarevoluţia. Doctrină şi acţiune. 1789-1804*, ed.cit., pp. 46-47); teza providenţialistă apare din nou la Saint-Martin, „filozoful necunoscut", în scrierea sa *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française* (*Scrisoare unui prieten, sau Consideraţii politice, filozofice şi religioase asupra Revoluţiei franceze*), din 1795.

că ea *merge de la sine*. Aceste cuvinte vor să spună că niciodată Divinitatea nu s-a arătat atât de limpede într-un eveniment uman. Şi, dacă se foloseşte de unelte dintre cele mai josnice, ea procedează astfel pedepsind, pentru a regenera."[16] Revoluţia „merge de la sine", ea îşi devorează propriii copii, pentru că este scrisă după un plan superior. De Maistre recurge la o superbă imagine dialectică, pentru a-şi desăvârşi teoria istoriei ca palimpsest divin: „Providenţa *şterge*, dar asta, fără îndoială, pentru *a scrie*"[17].

Astfel se construieşte noţiunea demaistriană a *reversibilităţii*, binecunoscută datorită lui Baudelaire, adică „dogma universală, la fel de veche ca şi lumea, a reversibilităţii durerilor inocenţei, spre folosul celor vinovaţi"[18], sau, încă, dogma „inocenţei care plăteşte pentru crimă" – formulare terifiantă, din care se vede că De Maistre înţelege în termeni de sacrificiu doctrina creştină a comuniunii sfinţilor.

Într-adevăr, De Maistre îi conferă doctrinei catolice o inflexiune ciudată şi eretică, inflexiune care va marca întreaga tradiţie antimodernă, în tragica ei lipsă de măsură: „Păcatul originar, care explică totul şi fără de care nu se poate explica nimic, se repetă, din nefericire, în fiecare clipă a duratei, chiar dacă într-un mod secundar". Contele formulează această propoziţie paradoxală în *Serile de la Sankt-Petersburg*, la începutul celei de-a doua convorbiri.[19] Pentru De Maistre, în numele căruia vorbeşte aici contele, păcatul originar n-a avut loc odată pentru totdeauna – *unum est origine*, conform decretului Conciliului de la Trento –, ci se reproduce neîncetat, fiind, în realitate, continuu. Desigur, De Maistre are grijă să adauge că păcatul originar se repetă, dar „într-un mod secundar". Este indispensabilă această restricţie, fiindcă doctrina păcatului originar continuat, care este centrală în „metapolitica" lui De Maistre, nu pare a fi pe deplin catolică şi vădeşte, poate, o influenţă asupra „regalistului din Savoia" din partea celor mai mari duşmani ai săi: oamenii Luminilor.

---

[16] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei, op.cit.*, p. 98.
[17] *Ibidem*, p. 111.
[18] *Ibidem*, p. 121.
[19] *Idem, Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 129.

Păcatul originar continuat

Serile de la Sankt-Petersburg au ca subiect cârmuirea temporală a Providenţei.[20] Prima convorbire a început printr-o constatare cumplită pentru un creştin, pe care De Maistre o denumeşte „marele scandal al raţiunii umane" (cuvântul *scandal* trebuie luat aici în sensul său propriu: ceea ce se opune credinţei, ceea ce comportă riscul de a o pierde). Potrivit formulării abrupte a senatorului, cel de-al doilea interlocutor din *Serile...*, care este rus şi iluminist, e vorba de o dublă constatare: „fericirea răilor, nefericirea drepţilor", de unde şi temerea că Dumnezeu ar fi autorul răului.[21] Abatele Nicolas-Sylvestre Bergier (1718-1790) – frumos exemplu de antifilozof, cititor avid de cărţi interzise, prieten cu filozofii, al căror mediu îl frecventează, care combate *Sistemul naturii* (1770) al lui d'Holbach într-o scriere pe care le-o dă spre lectură lui Diderot, D'Alembert şi chiar lui d'Holbach însuşi[22] –, teologul cel mai citit de pe vremea lui De Maistre şi retipărit de-a lungul întregului secol XIX, scria, în primele rânduri ale articolului „Răul" din *Dicţionarul* său *de teologie*[23] (1788-1790), parte a *Enciclopediei metodice* a lui Panckoucke, moştenitoare a epocii Luminilor: „[...] problema originii răului a fost, dintotdeauna, obstacolul de care s-a izbit raţiunea umană". El punea întrebarea la fel de făţiş ca şi senatorul: „Cum este cu putinţă ca un Dumnezeu creator, atotputernic, pe deplin bun, să fi produs răul în această lume?"[24] Ca să-l combată pe senator, contele venea de îndată cu o serie de contra-argumente, ele însele, de altfel, contradictorii.

---

[20] *Cf.* Stéphane Rials, *Lecture de Joseph de Maistre* (*Lectura lui Joseph de Maistre*), în *Révolution et Contre-Révolution au XIXe siècle* (*Revoluţie şi Contra-Revoluţie în secolul XIX*), Albatros et Duc, Paris, 1987, pp. 22-40.

[21] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 89.

[22] *Cf.* Didier Masseau, *Inamicii filozofilor. Antifilozofia în epoca Luminilor*, ed.cit., pp. 165-168.

[23] Aflat la ediţia cu numărul XXXI în 1882.

[24] Nicolas Bergier, *Encyclopédie méthodique. Théologie* (*Enciclopedie metodică. Teologie*), Panckoucke, Paris, 1788-1790, 3 vol.; aici, vol. II, p. 533A-B.

În primul rând: nu toţi răii sunt fericiţi şi nu toţi drepţii sunt nefericiţi. Prosperitatea viciului şi amărăciunile virtuţii nu formează nicidecum o constantă: este „evident FALS să spunem că în lumea aceasta crima este în general aducătoare de fericire şi virtutea – de nefericire"[25]. Dar nici nu putem nega faptul că există drepţi nefericiţi şi răi fericiţi. Motivul este următorul: „Lucrurile bune şi lucrurile rele sunt ca un fel de loterie, unde fiecare, indiferent de cum este, bun sau rău, poate să tragă un bilet alb sau negru". Fericirea şi nefericirea sunt împărţite aleatoriu, independent de inocenţă şi de răutate. Întrebarea iniţială trebuie, aşadar, formulată astfel: „[...] De ce, în ordinea temporală, dreptul nu e scutit de relele care-l pot afecta pe cel vinovat şi de ce omul rău nu e lipsit de lucrurile bune, de care se poate bucura omul bun?" Altfel spus, de ce unii răi sunt fericiţi şi unii drepţi sunt nefericiţi? Contele disociază cele două opoziţii conceptuale din premisă – fericit sau nefericit, bun sau rău –, despre care experienţa ne arată că nu se pot suprapune nici într-un sens, nici în celălalt. „Dacă omul bun ar suferi pentru că este un om bun şi dacă omul rău ar prospera pentru că este un om rău, argumentaţia n-ar mai avea nici o soluţie; ea se prăbuşeşte, dacă presupunem doar că binele şi răul le sunt distribuite tuturor oamenilor, fără nici un discernământ"[26]. Dacă vrem să ţinem seama de întreg neamul omenesc, şi nu numai de individul inocent sau rău, atunci această lege nu e nedreaptă, cum pare a fi dacă o raportăm numai la soarta unui individ sau a altuia. Or, după părerea contelui, „o lege cu caracter general, dacă nu-i nedreaptă pentru toţi, nu poate fi nedreaptă nici pentru un singur individ". Dacă privim de sus, din perspectiva întregii specii umane, justiţia e respectată, aşadar: „Legea dreaptă nu este cea care-i afectează pe toţi, este cea făcută pentru toţi; efectul ei asupra cutărui sau cutărui individ nu mai este decât un accident". Cutremurul de la Lisabona, din 1755, a pedepsit de-a valma şi nevinovaţi, şi vinovaţi, dar nu se mai poate spune că autorul răului pricinuit este Dumnezeu: „Răul este pe pământ; [...] dar, mai mult: El se află aici pe bună dreptate şi Dumnezeu

[25] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 93.

[26] *Ibidem*, p. 97.

nu poate fi autorul lui"[27]. Elisabeta de Franţa urcă, într-o bună zi, pe eşafod, dar în curând o urmează Robespierre; ea e nevinovată, el este un criminal; soarta lor comună nu comportă, însă, nici un scandal: „Orice om, în calitatea sa de om, poate avea parte de toate nefericirile omenirii"[28]. Totuşi, această împărţire a fericirii şi nefericirii, care nu face nici o deosebire între inocenţa şi răutatea indivizilor, nu este încă întru totul satisfăcătoare. Contele trece la un al doilea argument.

În al doilea rând, aşadar, fericirea şi nefericirea nu sunt împărţite în mod egal, în viaţa pământească, între cei buni şi cei răi. Nici în cazul acesta nu trebuie să ne raportăm la individ, căci, în medie, cei buni sunt, în cele din urmă, mai fericiţi, iar cei răi – mai nefericiţi, încă din această lume: „Legea generală, legea vizibilă şi vizibil justă, este că masa cea mai mare de fericire, chiar temporală, nu omului virtuos îi aparţine, ci virtuţii însăşi"[29]. De exemplu, răii, ale căror existenţe sunt mai vicioase, mai puţin temperate decât ale drepţilor, suferă, în general, în trupurile lor, de mai multe boli decât drepţii.[30] Dacă privim lucrurile în totalitatea lor, virtutea este răsplătită şi viciul este pedepsit în această lume; pedepsirea răutăţii este mai ales prerogativa suveranului. Aici se află cea mai celebră pagină a lui De Maistre, ceea ce spune el despre călău, care împarte dreptatea ca braţ laic al Providenţei: în ordinea temporală, deci, crima este întotdeauna pedepsită.[31] De Maistre combate aici cu tărie toate obiecţiile suscitate de erorile de judecată şi de aşa-numitele „procese tip Calas"[32]. Încă o dată, să nu privim numai la individ: „Faptul că un nevinovat

[27] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 98.

[28] *Ibidem*, p. 101.

[29] *Ibidem*.

[30] *Ibidem*, pp. 114-115.

[31] *Ibidem*, pp. 104-106.

[32] În 1762, un mărunt negustor din Toulouse, Jean Calas, a fost condamnat la moarte prin tragere pe roată, fără ca vinovăţia lui să fi fost dovedită şi sentinţa motivată de tribunal. După supliciu, el a fost strangulat şi ars pe rug. În 1765, ca urmare a intervenţiei lui Voltaire, procesul s-a rejudecat, Calas a fost declarat nevinovat, iar memoria lui, reabilitată (*n.trad.*).

piere este o nenorocire ca oricare alta, adică o nenorocire comună tuturor oamenilor"[33]. La urma urmei, să nu exagerăm aceste nedreptăţi, fiindcă „este [...] cu putinţă ca un om trimis la supliciu pentru o crimă pe care n-a comis-o să-şi fi meritat cu adevărat pedeapsa pentru o altă crimă, rămasă cu totul necunoscută"[34].

Caracterul exagerat al raţionamentului trădează o dificultate pe care contele n-a rezolvat-o încă în întregime. El va propune, aşadar, un al treilea argument în cursul celei de-a treia convorbiri: în realitate, nimeni nu e nevinovat. Cum se mai ridică aici contele, cu un aer triumfător şi dispreţuitor, împotriva acelei incredibile pretenţii a omului, care-i opune lui Dumnezeu toate nenorocirile drepţilor, împotriva acelei „nebunii de neconceput, care îndrăzneşte să-şi întemeieze argumentele împotriva Providenţei pe nenorocirile unei inocenţe *care nu există*"! De astă-dată, argumentul este cu neputinţă de eludat. De Maistre este foarte sigur de spusele lui: „Unde se află, aşadar, inocenţa, vă rog?! Unde este omul cel drept?"[35] Chiar dacă, după toate aparenţele, este vorba de o nedreptate, ba chiar de o eroare de judecată – la urma urmei, asemenea erori nu sunt chiar atât de frecvente pe cât se spune –, în realitate, cum nimeni nu e nevinovat, orice pedeapsă este întotdeauna meritată. Dacă-i adevărat că „nu există om nevinovat pe acest pământ, că orice nenorocire este o pedeapsă... este suficient, cred, ca să învăţăm, cel puţin, să tăcem din gură."[36] De astă-dată, contele este conştient că a găsit un argument de nerespins: „Nu există om drept pe pământ" – dovadă starea de jubilaţie care-l cuprinde atunci când dă peste o confirmare a raţionamentului său: când suferă, omul virtuos nu se plânge de soarta lui, ci se resemnează cu ea şi se roagă lui Dumnezeu; în schimb, tocmai omul rău – ce ironie! – îi reproşează lui Dumnezeu toate relele de care suferă drepţii: „Ce lucru ciudat! Crima este cea care se plânge de suferinţele virtuţii! Întotdeauna cel vinovat [...] îndrăzneşte

[33] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 107.
[34] *Ibidem*, p. 108.
[35] *Ibidem*, p. 217.
[36] *Ibidem*, p. 221.

să certe Providenţa, când aceasta consideră cu cale să-i refuze virtuţii aceleaşi lucruri bune!"[37] Contele citează cazul unei tinere pure şi „chinuite de un cancer oribil, la cap"; nasul şi ochii i-au fost deja consumate de boala care „înaintează pe carnea-i virgină", dar ea, una, se resemnează şi-şi acceptă pedeapsa, mulţumindu-i lui Dumnezeu că i-a dăruit „harul de a nu se gândi decât la El"[38]. Acest argument va fi dezvoltat de Huysmans, în *Sfânta Lydwina din Schiedam* (1901). Poate că nu există oameni drepţi, dar există sfinţi – şi mai ales sfinte –, care acceptă să sufere şi cer îndurare pentru aproapele lor. „Dacă undeva, pe lumea asta mare, există inocenţă, atunci ea există pe acest pat de suferinţă", dar această inocenţă este „un mod de a face dreptate", de care omul nu poate decât să se apropie şi, cu cât se apropie mai mult, cu atât se supune la mai multă suferinţă.

Cu toţii vinovaţi

Ajunsă la acest punct, demonstraţia este – dacă se poate spune aşa – încheiată, după trei justificări contradictorii, precum în anecdota cazanului[39], spusă de Freud. Fericirea celor răi şi nefericirea celor buni nu sunt motiv de scandal, mai întâi pentru că fericirea şi nefericirea sunt repartizate fără discernământ între buni şi răi; apoi, pentru că, drepţii sunt, în medie, mai fericiţi, iar cei răi, tot în medie, sunt mai nefericiţi; în sfârşit, pentru că nu există oameni drepţi. Trei convorbiri au fost necesare pentru a se ajunge la acest deznodământ. La sfârşitul celei dintâi, contele stabilise doar următorul adevăr, pe care-l va reaminti la începutul celei de-a doua: „Nu veţi mai avea, sper, nici o îndoială, că nevinovatul, atunci când suferă, nu suferă niciodată altfel, decât în calitatea sa de om;

---

[37] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 223.

[38] *Ibidem*, p. 222.

[39] Pentru a ilustra logica stranie a viselor, Freud redă o discuţie ipotetică dintre doi vecini, în care unul îi spune celuilalt: (1) N-am împrumutat de la tine nici un ceaun; (2) Când ţi l-am dat înapoi, era neatins; (3) De altfel, era spart încă de când mi l-ai încredinţat (*n.trad.*).

şi că imensa majoritate a nenorocirilor cad asupra crimei; pentru mine, unul, e suficient"[40]. Inocentul nu suferă, aşadar, ca inocent, ci ca om. Dar trebuie mers şi mai departe, dincolo de acest raţionament probabilistic. Pentru a putea trage o concluzie sigură, trebuie îndepărtată mai întâi posibilitatea nevinovăţiei omului.

De unde şi necesitatea celei de-a doua convorbiri, care-şi află locul între primele două justificări ale Providenţei – provizorii – şi cea de-a treia justificare – definitivă. A doua convorbire, în cea mai mare parte a ei, se ocupă de critica mitului „bunului sălbatic" şi-l combate pe Rousseau, în privinţa tezei lui despre originea limbilor. Obiectivul acestei lungi digresiuni, în care limbile sălbatice sunt văzute ca nişte rămăşiţe şi nişte ruine, iar nu ca nişte rudimente, limbi decăzute, şi nu limbi primitive, este acela de a nega argumentaţia raţionalistă tradiţională, folosită împotriva păcatului originar: ori sălbaticii au fost pedepsiţi, dar, cum nu li s-a oferit mântuirea, înseamnă că răul se află în Dumnezeu, ori păcatul originar este o ficţiune. Meditaţia asupra limbilor este introdusă astfel de afirmaţia heterodoxă a contelui privitoare la păcatul originar continuat.

Al treilea interlocutor din *Serile de la Sankt-Petersburg*, cavalerul, un tânăr francez atras odinioară de epoca Luminilor, se ridică împotriva ideii că bolile de care suferim din cauza eredităţii noastre ar avea vreo legătură cu cârmuirea temporală a Providenţei (să ne amintim de felul în care contele făcuse din boli, de care oamenii răi ar suferi, în viziunea lui, mai mult decât oamenii drepţi, o dovadă a acestei cârmuiri, ceea ce suscita întrebarea dacă este mai drept ca bolile fizice să ni se transmită pe cale ereditară): „Spuneaţi că noi suferim astăzi, poate, din cauza unor excese comise în urmă cu mai bine de un secol; or, mie mi se pare că noi nu trebuie să fim răspunzători de acele crime, cum nici de aceea a părinţilor noştri cei dintâi. Nu cred că trebuie să mergem cu credinţa până acolo; şi, dacă nu cumva mă-nşel, ajunge un păcat originar, de vreme ce acest singur păcat ne-a supus tuturor mizeriilor acestei vieţi."[41] Principiul transmiterii unui rău ereditar ca

---

[40] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 132.

[41] *Ibidem*, p. 129.

pedeapsă pentru un păcat actual are toate motivele să-l revolte pe cavaler, când acesta reafirmă unicitatea şi misterul păcatului originar, de vreme ce un lucru în principiu inacceptabil (transmiterea unei pedepse către moştenitori) devine, potrivit doctrinei creştine, acceptabil în acest singur caz. Contele încearcă să răspundă optimismului tenace al cavalerului şi incapacităţii sale de a înţelege duritatea condiţiei umane precizându-şi propria doctrină privitoare la păcatul originar continuat: „N-am făcut nici o distincţie între boli, pentru că toate sunt nişte pedepse. Păcatul originar, care explică totul şi fără de care nu se poate explica nimic, din nefericire se repetă în fiecare clipă, chiar dacă într-un mod secundar". Este pusă astfel din nou în contextul ei formula deconcertantă de la care am plecat: ea generalizează, în aparenţă, principiul transmiterii ereditare a pedepsei pentru toate greşelile, după modelul greşelii celui dintâi om. Contele îşi susţine teza. Suntem, astfel, la rădăcina pesimismului antimodern:

> „Păcatul originar este un mister, fără îndoială: totuşi, dacă omul îl cercetează îndeaproape, constată că acest mister are şi el, ca toate celelalte, laturi plauzibile, chiar şi pentru inteligenţa noastră mărginită. Să lăsăm deoparte chestiunea teologică a *imputării*, care se păstrează intactă, şi să rămânem la observaţia banală, care se potriveşte atât de bine cu ideile noastre cele mai naturale, şi anume că orice fiinţă care are facultatea de a se propaga nu poate produce decât o fiinţă asemănătoare cu ea însăşi. Această regulă nu cunoaşte excepţie: ea este scrisă pe toate părţile universului. [...] Maladia acută nu este transmisibilă; dar cea care viciază umorile devine *maladie originară* şi poate strica întreaga specie. La fel se întâmplă şi cu maladiile morale. Unele ţin de starea obişnuită a imperfecţiunii umane; dar anumite abuzuri sau urmări ale acestor abuzuri îl pot degrada pe om la modul absolut. Acesta este un *păcat originar* de rangul doi, dar care ni-l reprezintă, chiar şi la modul imperfect, pe primul. De aici vin sălbaticii despre care s-au spus atâtea lucruri extravagante şi care i-au servit, mai ales, drept sursă eternă lui Jean-Jacques Rousseau, unul dintre cei mai primejdioşi sofişti din secolul său. [...] El l-a considerat mereu pe sălbatic omul primitiv, în timp ce sălbaticul nu este şi nu poate fi

decât descendentul unui om desprins de marele arbore al civilizaţiei printr-un abuz oarecare."[42]

Şi contele trece pe dată la o serie de consideraţii asupra limbilor primitive, rămăşiţe ale unor limbi antice şi dovezi ale degradării sălbaticilor – aşadar, indicii ale faptul că şi aceia au fost afectaţi de păcatul originar.

Contagiune şi reversibilitate

De Maistre se aventurează aici pe un teren teologic alunecos şi, chiar dacă se preface că nu abordează problema *imputării*, adică misterul participării tuturor la greşeala originară, argumentaţia sa nu este lipsită de consecinţe pentru această problemă. Cu prudenţă, el reiterează, totuşi, afirmarea păcatului originar continuat, adică a existenţei „păcatului originar de rangul doi, dar care ni-l reprezintă, chiar şi la modul imperfect, pe cel dintâi". Or, prin această doctrină care, orice s-ar spune, face ca misterul să devină raţional, De Maistre nu doar cheamă asupra sa anatema, dar şi demonstrează influenţa exercitată asupra lui de filozofii epocii Luminilor şi care-l înrudeşte, ciudat lucru, cu ceea ce, în principiu, îi este cu totul străin: teologia protestantă.

Dogma *unicităţii* păcatului originar – *unum est origine* – a fost, într-adevăr, amintită în mod formal la Conciliul de la Trento: acest păcat este transmis pe calea propagării ereditare, şi nu săvârşit printr-un act de imitare, aşa cum au pretins pelagienii, combătuţi de Sfântul Augustin; imanent fiecărui individ, el nu ţâşneşte din fiecare voinţă printr-un act personal, care să imite păcatul comis de Adam. De Maistre ştie toate aceste lucruri, pe care le-a recitit în *Dicţionarul de teologie* al lui Nicolas Bergier.[43] Iată de ce el nu vorbeşte de *imputare*, dar toţi termenii consacraţi sunt prezenţi sub pana sa, mai ales *abuz* şi *propagare*. Repetatele

[42] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, pp. 129-130.

[43] *Cf.* articolul « Originel (Péché) » („Originar [Păcatul]") din *Enciclopedie metodică. Teologie*, ed.cit., vol. III. pp. 54A – 57B.

sale formulări concesive – *„chiar dacă* în mod secundar", *„chiar dacă* în mod imperfect" – vor să prevină anatema. Şi totuşi, el aproape că spune pe faţă că „păcatul originar de rangul doi" îl imită pe primul şi angajează voinţa omului. Se vede cu destulă uşurinţă cum ajunge De Maistre la această afirmaţie în lupta sa împotriva concepţiilor iluministe. Chiar şi Sfântul Augustin, combătând raţionalismul pelagienilor, fusese ispitit de teza păcatului originar continuat.[44] Ca să existe o pedeapsă comună, spunea el, trebuie să fi existat o greşeală comună. Dar cum poate fi concepută această comunitate a greşelii? Printr-un imanentism care urma să definească, după sfântul Augustin, doctrina creştină: Adam a păcătuit şi toată posteritatea lui a păcătuit prin el. Decăderea lui vinovată îl autorizează pe Dumnezeu să răzbune în fiecare dintre noi greşeala săvârşită de părintele nostru dintâi, căci neamul omenesc este un bloc păcătos – *massa peccati*, *massa perditionis* sau *massa damnata* sunt expresiile utilizate de sfântul Augustin.[45] Toată umanitatea devine astfel solidară cu păcatul lui Adam: iată de ce susţine De Maistre, potrivit augustinismului ortodox, că „nevinovatul, atunci când suferă, nu suferă niciodată decât în calitatea sa de om". Augustin a găsit cu cale să arate şi mijocul prin care se face această propagare: *concupiscenţa*, care face întotdeauna posibil păcatul reînnoit şi transmite păcatul *ereditar*. Ea repetă oarecum păcatul *originar*, propagându-l în toată omenirea: iată un model al acestui „păcat originar de rangul doi", de care pomeneşte De Maistre. Sfântul Augustin voise şi el să prezinte ceea ce era plauzibil în primul păcat şi în transmiterea lui. Totuşi, deşi Augustin a fost inventatorul principal, doctor în păcatul originar, doctrina creştină nu a făcut din concupiscenţă

---

[44] Pentru cele ce urmează, *cf.* articolul „Păcatul originar" din *Dictionnaire de théologie catholique* (*Dicţionar de teologie catolică* – ed. A.Vacant şi E. Mangenot), Letouzey şi Ané, Paris, 1933, vol. XII, vol.2.

[45] De Maistre foloseşte el însuşi expresia „masă care trebuie să sufere", pentru a descrie condiţia umană, în legătură cu orbul din naştere, care poartă „povara pedepsei propriilor sale greşeli sau a celor ale părinţilor săi" ori cu „răul fizic suferit de copiii botezaţi înainte de vârsta când ar fi putut păcătui", ajungând să facă din orice supliciu rezultatul „vreunei crime actuale sau originare", în *Serile din Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, pp. 199-201.

mijlocul propagării sale şi nici n-a identificat în ea totalitatea răului omenesc. Ortodoxia rămâne la misterul imputării, fără să-şi asume riscul de a înmulţi păcatul originar prin imitare. De fiecare dată când augustinismul a reapărut în istorie, nu s-a scăpat ocazia de a insista la modul pesimist asupra rolului concupiscenţei în propagarea păcatului originar.

De Maistre menţionează foarte puţin concupiscenţa (importanţa doctrinară pe care i-a dat-o sfântul Augustin a fost legată de rolul jucat de ea în viaţa lui, înainte de convertire), dar, de fapt, o descrie ca pe un rău contagios, aflat la rădăcina tuturor maladiilor fizice şi morale. S-a sugerat că De Maistre era influenţat, din acest punct de vedere, de Malenbranche, care interpretase „transmiterea păcatului originar ca pe o contagiune oarecum fizică"[46]. Pe urmele lui Nicolas Bergier, care se desolidariza net de el în această privinţă, Malebranche explica efectele păcatului originar prin „impresiile făcute de obiectele sensibile asupra creierului părinţilor noştri dintâi, în momentul căderii lor, impresii care s-au transmis şi continuă să li se comunice descendenţilor lor"[47]. Presupunând că păcatul originar se repetă în fiecare clipă, De Maistre îi conferă, deci, o stare de actualitate greşelii lui Adam şi leagă păcatul originar şi păcatul actual, ca păcat originar reînnoit, într-o manieră foarte puţin ortodoxă. Or, la sfârşitul secolului XVIII şi la începutul secolului XIX, el nu este singurul care raportează păcatul actual la păcatul originar. Curios lucru, este o tentaţie pe care o întâlnim, în acea perioadă, şi la antipozii gândirii sale, dar corespunzând aceleiaşi mişcări de raţionalizare şi de introducere a subiectivismului în interpretarea misterului. Teologul protestant Friedrich Schleiermacher, precursor al filologiei, susţine şi el că individul este afectat de păcatul originar ca

---

[46] Pierre Vallin, « Les *Soirées* de Joseph de Maistre. Une création théologique originale » („*Serile* lui Joseph de Maistre. O creaţie teologică originală"), în *Recherches de science religieuse* (*Cercetări de ştiinţă religioasă*), vol. LXXIV, nr. 3, 1986, p. 351. *Cf.* şi articolul « Concupiscence » („Concupiscenţă") din dicţionarul lui Bergier.

[47] Nicolas Bergier, „Concupiscence", în *Enciclopedie metodică. Teologie*, ed.cit., vol. II, p. 405A.

reprezentant al umanităţii, şi nu numai ca bloc păcătos sau *massa peccati*. El individualizează, deci, greşeala, rezultatul fiind acela că orice păcat devine originar, întrucât rezultă dintr-o influenţă ereditară. Din punctul de vedere al locului, afirmă el, „păcatul originar al fiecăruia dintre noi este parte integrantă a păcatului lumii care ne înconjoară, acest termen desemnând familia, tribul, poporul sau specia", în timp ce, din punctul de vedere al timpului, „păcatul originar al unei generaţii îşi găseşte motivaţia în cel al generaţiilor precedente şi devine, la rândul-i, o motivaţie pentru viitor"[48]. Această teorie îl alarmează, pe bună dreptate, pe autorul articolului „Păcatul originar" din *Dicţionarul de teologie catolică*: „Astfel conceput – consideră el –, păcatul originar se dezvoltă în proporţii înspăimântătoare, de vreme ce este o moştenire care sporeşte din generaţie în generaţie". Repetându-se, păcatul originar se amplifică atât de mult, încât ajunge să se confunde cu păcatul actual: „În logica acestui punct de vedere, orice păcat este originar într-un anumit sens, în măsura în care este rezultatul unei influenţe ereditare, şi actual, într-un alt sens, în măsura în care este un act produs de voinţă". Biserica s-a pronunţat întotdeauna împotriva acestei asimilări a păcatului originar cu ereditatea ticăloasă şi cu păcătoşenia înnăscută, pe care ne-a lăsat-o influenţa generaţiilor anterioare. Aici, poziţia lui De Maistre se apropie de cea a lui Schleiermacher: orice individ, aflat în locul lui Adam, ar fi acţionat ca şi el, iar Adam, adus printre descendenţii săi, le-ar fi imitat comportamentul. Păcatul actual şi păcatul originar trimit unul la altul ca în oglindă, potrivit unei doctrine care raţionalizează şi, totodată, subiectivizează Căderea.

Important este că De Maistre a reuşit să reconcilieze această doctrină extremistă a păcatului originar cu teoria sa, mai bine cunoscută şi afirmată şi ea încă din perioada *Consideraţiilor asupra Franţei*, a „reversibilităţii durerilor nevinovăţiei în folosul celor vinovaţi". Ca să existe reversibilitate, se pare, totuşi, că e nevoie şi de nevinovaţi şi creştinismul, după De Maistre, „se sprijină, în întregimea lui, pe aceeaşi dogmă, cu proporţii sporite, a inocenţei

---

[48] *Dicţionar de teologie catolică*, ed.cit., vol. XII, tom 2, col. 562.

care plăteşte pentru crimă"[49]. Fiindcă, pe de altă parte, susţine că nu există oameni nevinovaţi, acelaşi De Maistre are grijă să vorbească aproape sistematic despre *durerile nevinovăţiei* şi nu despre *durerile celor nevinovaţi*. Senatorul pune problema în mod deschis către sfârşitul celei de-a opta convorbiri, după ce cavalerul a rezumat toată argumentaţia din *Serile de la Sankt-Petersburg*, expusă până atunci, după ce a reafirmat faptul că „nu există om drept" şi a reamintit de „teoria *păcatului originar*" expusă de conte.[50] După cum spune atunci senatorul, „nu există om *drept* în sensul riguros al termenului, de unde rezultă că orice om are ceva de ispăşit"[51]. În acest loc îşi introduce contele, în *Serile de la Sankt-Petersburg*, teoria reversibilităţii: „Omul drept, suferind în mod voluntar, nu-şi creează numai lui însuşi o satisfacţie, ci şi celui vinovat, pe calea reversibilităţii"[52]. Toţi sunt vinovaţi, dar unii sunt şi nevinovaţi, atât cât este cu putinţă, şi îndură, totuşi, suferinţe disproporţionat de mari, precum tânăra devorată de cancer. De Maistre se vede nevoit să treacă prin această cazuistică subtilă, pentru a putea afirma, în acelaşi timp, repetarea păcatului originar şi „reversibilitatea durerilor nevinovăţiei în folosul celor vinovaţi". Teoria sa legată de reversibilitate aduce, de altfel, a erezie: „Oamenii nu s-au îndoit niciodată de faptul că nevinovăţia nu poate răscumpăra crima; mai mult decât atât, ei au crezut că în sânge există o forţă de ispăşire atât de mare, încât *viaţa*, care e sângele, ar putea să răscumpere o altă *viaţă*"[53]. Ortodoxia acestei „mântuiri prin sânge" şi a teoriei universale a sacrificiului, pe care ea o ilustrează, este la fel de suspectă ca şi cea a păcatului originar, care îi serveşte drept fundament, dar doctrina demaistriană a reversibilităţii, în toată grozăvia ei, este pe măsura păcatului originar reînnoit în fiecare clipă.

---

[49] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, ed.cit., p. 121.

[50] *Idem*, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. II, p. 434.

[51] *Ibidem*, p. 435.

[52] *Ibidem*, p. 440; *cf.* p. 460.

[53] *Ibidem*, p. 465.

Definiţia demaistriană a păcatului originar merge până aproape de limita ereziei pentru a răspunde criticii aduse de iluminişti, utilizând propriii ei termeni, lui Voltaire, care-i imputa cutremurul de la Lisabona unui Dumnezeu rău, şi lui Rousseau, care-l cruţa pe bunul sălbatic de starea de decădere. Ea demonstrează influenţa exercitată asupra lui De Maistre de adversarii săi, filozofii epocii Luminilor, atunci când el încearcă să raţionalizeze şi să individualizeze misterul imputării. Astfel conceput, cu un pesimism pe măsura celui augustinian sau jansenist, păcatul originar se poate oricând repeta într-un păcat actual, înmulţindu-se ca o moştenire înspăimântătoare, masa care păcătuieşte sporind întruna, cu fiecare generaţie. Această viziune intră în contradicţie cu doctrina creştină, sfărâmând unicitatea greşelii originare, care pentru ea se repetă „în fiecare clipă a duratei", dar şochează mai ales prin pesimismul ei profund. Pentru această doctrină, fiecare om, în mod individual şi nu numai solidar, se face vinovat de Cădere. De unde vine această concepţie teribilă a imputării?

Moartea regelui

Încă din 1797, în *Consideraţii asupra Franţei*, De Maistre îi aplica Revoluţiei franceze o judecată analogă, văzând în ea o pedeapsă aplicată tuturor şi o vină imputabilă tuturor. Printre victimele Revoluţiei, „există şi oameni nevinovaţi, fără îndoială, oameni foarte nefericiţi, dar totuşi mult mai puţini decât ne închipuim în mod obişnuit"[54]. În acest caz, fiecare dintre subiecţi a fost în mod individual vinovat de o crimă supremă, executarea suveranului: „niciodată o crimă atât de odioasă n-a avut mai mulţi complici"[55]; sau, după câteva rânduri, „niciodată o crimă atât de mare nu a fost săvârşită (ce-i drept, în grade diferite) de un mai mare număr de vinovaţi"[56]. Regăsim, în menţiunea despre „gradele diferite"

---

[54] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, ed.cit., p. 99.

[55] *Ibidem*, p. 101.

[56] *Ibidem*, p. 102.

ale greşelii, acelaşi tip de rezervă pe care De Maistre avea s-o formuleze prin intermediul acelor „chiar dacă", pe care le foloseşte când vorbeşte de repetarea păcatului originar, însă ni se sugerează totodată, cu putere, că uciderea lui Ludovic XVI era totuna cu un „păcat originar de rangul doi": „Revoluţia franceză se deosebeşte de toate celelalte, fiind un *eveniment* unic în istorie, prin aceea că este *rea* în mod radical"[57]; sau: „Revoluţia franceză are o caracteristică *satanică*, prin care se deosebeşte de tot ceea ce s-a văzut şi, poate, se va mai vedea"[58]. Revoluţia aparţine istoriei, dar, ca rău absolut, ea îi scapă acesteia prin unicitatea ei, unicitate care se înrudeşte cu aceea a Căderii şi care, pentru De Maistre, face din ea un sfârşit şi un reînceput, un fel de apocalipsă şi începutul unei regenerări. Modelul Revoluţiei, de care Franţa s-a făcut răspunzătoare nu ca masă indiviză, ci ca un corp organic, este raportat retrospectiv la păcatul originar. Execuţia regelui a făcut vizibil faptul că păcatul originar se repetă în fiecare clipă a duratei.

După De Maistre, tema execuţiei regelui ca sacrilegiu a devenit celebră. A reluat-o Lamennais: „După deicidul evreilor, nici o altă crimă atât de mare nu mai fusese săvârşită [...]. Când s-a urcat Ludovic pe eşafod, nu numai un muritor plin de virtute a murit pentru că-i mâniase pe câţiva scelerați; ci puterea însăşi, imagine vie a Divinităţii din care provine, principiul ordinii şi al existenţei politice, întreaga societate au pierit."[59] Aluzia la Patimile lui Cristos, adesea confundate cu o reiterare a păcatului originar în tradiţia anti-iudaismului creştin, este suficientă pentru a-i da acelaşi sens morţii lui Ludovic XVI. Apropierea de păcatul originar, de deicid şi de complotul iudeo-masonic ca explicaţie a Revoluţiei îl face pe Théophile Gautier să le impute evreilor moartea regelui Ludovic XVI, în poemul *Neguţătorii din templu*, în care i se adresează „rasei" evreieşti:

---

[57] *Idem, Consideraţii asupra Franţei*, ed.cit., p. 129.

[58] *Ibidem*, p. 132.

[59] Lamennais, *Eseu despre indiferenţa în materie de religie*, ed.cit., vol. I, pp. 428-429.

Îl detronai pe Isus de pe crucea-i sublimă
Ca pe Louis Capet de pe jilţu-i de rege. [...]
Şi Cristos, şi regele, cu strădaniile tale,
De pe tron, din altar ambii morţi au căzut [60].

Un Schopenhauer demaistrian

Pentru De Maistre, aşa cum observa Scherer, protestant format la şcoala teologică, „alături de păcatul originar propriu-zis, există şi căderi originare de rangul doi"[61]. Dar, după toate aparenţele, nici unul dintre succesorii săi n-a îndrăznit să reia în mod expres, asumându-şi-o, o „teorie a păcatului originar" atât de severă, sau o „sociologie a păcatului originar", cum o numeşte Klossowski.[62] La Baudelaire, de exemplu, care este cel mai bun discipol al său, nu există nici o probă a înmulţirii păcatului originar, dacă nu cumva teoria progresului ca „estompare a urmelor păcatului originar"[63] presupune înmulţirea sa prealabilă. Baudelaire adoptă, de altfel, concepţia augustiniană a creaţiei continue exercitate de Dumnezeu („Dumnezeu creează în fiecare secundă a duratei"[64]), în raport cu care se situează simetric noţiunea de păcat originar continuat. Nimic nu e, totuşi, explicit. Dar, în faţa spectacolului terifiant al Revoluţiei şi al căderilor ei neîncetate, redefinirea modernă sau antimodernă a păcatului originar se impune şi face din el un păcat permanent: pentru un antimodern, omul este întotdeauna vinovat şi răul e pretutindeni. Această idee va fi reformulată, la sfârşitul secolului XIX, prin teoria decadenţei ca entropie.

---

[60] Théophile Gautier, *Poésies diverses, 1833-1838* (*Poezii diverse, 1833-1838*), în *Poésies complètes* (*Poezii complete* – ed. René Jasinski), Nizet, Paris, 1970, 3 vol.; aici, vol. II, p. 112.

[61] Edmond Scherer, „Joseph de Maistre", *op.cit.*, p. 278.

[62] Pierre Klossowski, „Marchizul de Sade şi Revoluţia" (7 febr. 1939), *op.cit.*; Denis Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., p. 529.

[63] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 697.

[64] *Idem*, scrisoare către Auguste Poulet-Malassis [sfârşitul lui august 1860], în *Corespondenţă*, ed.cit., vol. II, p. 87.

Astfel, doctrina pesimistă a lui Schopenhauer, întemeiată pe convingerea că „viaţa este rea" şi care vede în suferinţa lumii consecinţa disocierii voinţei, a putut fi interpretată nu numai în sens moral, ca o incitare la caritate, ca la Brunetière, ci şi în sens metafizic, drept o cădere, mai puţin în acord cu doctrina creştină – sau, mai curând, cu cea catolică – şi mai curând în conformitate cu teza heterodoxă şi tragică a lui De Maistre privind păcatul originar continuat. Jean Bourdeau, care l-a popularizat pe Schopenhauer în Franţa începând din 1881, îl apropia pe acesta de De Maistre în privinţa pesimismului[65], dar, într-un mod cu totul neaşteptat, cel care a propus interpretarea cea mai demaistriană a lui Schopenhauer a fost Charles Renouvier. Acest neokantian, filozof oficios al celei de-a Treia Republici, refuza evoluţionismul lui Spencer şi era atras de critica dogmei moderne a progresului din *Lumea ca voinţă şi reprezentare*: „Pesimismul lui Schopenhauer nu caută să se încânte cu imaginea unui viitor fictiv", scrie el în 1897; „el judecă prezentul şi judecata sa asupra lumii este cea a doctrinei creştine. Din profundu-i sentiment al răului, el extrage ipoteza păcatului originar."[66]

Pentru Schopenhauer, durerea este legea vieţii, iar plăcerea este întotdeauna doar negarea durerii. Dar ce înseamnă păcatul originar pentru Schopenhauer? Este realizarea voinţei sub formă de cădere. Astfel, în partea a patra din *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, în legătură cu afirmarea voinţei de a trăi, sub forma ei cea mai înaltă, în actul generator, fiindcă această afirmare, depăşind corpul şi viaţa individului însuşi, este, concomitent, afirmarea durerii şi a morţii: „Aceasta este semnificaţia profundă a ruşinii care întovărăşeşte actul generator"[67], spunea Schopenhauer în concluzie, după care sugera o comparaţie cu păcatul originar: „Este însăşi ideea ce se regăseşte, în chip mitic, în dogma creştină a păcatului lui Adam; evident, păcatul lui este acela de a fi gustat

[65] *Cf.*, mai sus, p. 74 şi nota 19.

[66] Charles Renouvier, *Filozofia analitică a istoriei. Ideile, religiile, sistemele*, ed.cit., vol. IV, p. 406.

[67] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., p. 414.

plăcerea cărnii; cu toţii luăm parte la el şi prin asta suntem cu toţii supuşi durerii şi morţii"[68]. Legând păcatul originar de actul generator şi rezolvând astfel enigma imputării, Schopenhauer este la fel de eretic ca şi De Maistre.

Renouvier descrie, aşadar, ipoteza păcatului originar aşa cum o propune Schopenhauer, ipoteză reluată de pesimismul şi de decadenţa de la sfârşitul secolului, exact aşa cum vorbeşte despre ea De Maistre: Schopenhauer, precizează Renouvier, „îşi oferă avantajul – pe care nu-l au doctorii în teologie creştină – de a putea, fără a săvârşi vreo nedreptate, să vadă păcatul tuturor din Adam, ca fiind păcatul real al fiecăruia dintre noi"[69]. Filozoful nu trebuie să se supună contorsiunilor logice ale tradiţiei augustiniene, pentru a respecta misterul imputării, şi nici măcar să ţină seama de prudentele formule cu „chiar dacă" ale lui De Maistre: păcatul originar se identifică, fără a-i provoca lui Schopenhauer vreo stare sufletească aparte, cu „păcatul real al fiecăruia dintre noi", asimilare care-i permite lui Renouvier să ajungă la concluzia că, pentru Schopenhauer, „păcatul originar este păcatul actual".

Nici nu s-ar putea imagina o mai frumoasă definire a antimodernului. Citând un pasaj complicat din sfântul Augustin, Schopenhauer susţinea că „păcatul originar este deopotrivă o greşeală şi o pedeapsă"[70]. El există la nou-născut, dar „sursa acestui păcat trebuie căutată în voinţa păcătosului". Astfel, păcatul originar şi păcatul actual devin de nedespărţit: „Acel păcătos era Adam; dar noi cu toţii am existat în el". Pentru un antimodern, păcatul originar şi păcatul actual sunt unul şi acelaşi lucru. Pentru Brunetière, dincolo de „răul de secol", pesimismul avea o cauză durabilă, dacă nu chiar eternă: „pretutindeni mizerie, pretutindeni nedreptate, pretutindeni păcat"[71].

Renouvier – un neo-criticist din ce în ce mai neîncrezător faţă de pozitivismul istoric şi de legea progresului către sfârşitul vieţii,

---

[68] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., pp. 414-415.

[69] Charles Renouvier, *Filozofia analitică a istoriei. Ideile, religiile, sistemele*, ed.cit., vol. IV, pp. 406-407.

[70] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., p. 508.

[71] Ferdinand Brunetière, „Cauzele pesimismului", art.cit., p. 142.

republican deziluzionat – este interesat, ca şi Brunetière, de pesimismul lui Schopenhauer, pentru că pesimismul generează o morală a acţiunii, în timp ce credinţa în legea progresului, ideea că viaţa este bună conduc la fatalism şi la inerţie, la imoralitate şi la uşurătate. Brunetière, care nu se situează foarte departe de Baudelaire în această privinţă, după ce-l citise pe Schopenhauer, spunea: „Să credem cu fermitate, împreună cu el, că viaţa este rea, şi astfel o vom face mai bună"[72]. Începutul artei şi cel al moralei stau în faptul de a te îndepărta de natură sau de voinţă. Renouvier merge, însă, mai departe decât Brunetière. De la Schopenhauer, el extrage nu numai o morală a solidarităţii, dar şi o metafizică a păcatului originar continuat.

Victima este călăul

Cum ne-am putea închipui o mai frumoasă confirmare a dispoziţiei antimoderne?! Chiar dacă Baudelaire nu spune niciodată, pentru el este un lucru de la sine înţeles: *păcatul originar este păcatul actual*. Schopenhauer însuşi compara teoria sa despre afirmarea voinţei de a trăi cu aceea a păcatului originar (şi teoria sa despre negarea succesivă a voinţei cu aceea despre Mântuire[73]), remarcând – ceea ce-l apropie şi de De Maistre – felul în care creştinismul s-a îndepărtat de „prima sa semnificaţie" şi a „degenerat într-un plat optimism" în epoca modernă[74]. În afirmarea sa, voinţa se destramă în mai multe voinţe opuse; fiecare se crede

---

[72] Ferdinand Brunetière, „Filozofia lui Schopenhauer şi consecinţele pesimismului", art.cit., p. 221. Renouvier îi consacrase deja filozofului, în epoca primelor sale succese, studiile: « La logique du système de Schopenhauer » („Logica sistemului lui Schopenhauer"), în *La Critique philosophique* (*Critica filozofică*), 1882, vol. II, pp. 113-123 şi « La métaphysique de Schopenhauer » („Metafizica lui Schopenhauer"), *ibidem*, pp. 177-186 şi 193-204; mai târziu, când el însuşi a adoptat ideea de pesimism, « Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme » („Schopenhauer şi metafizica pesimismului"), în *L'Année philosophique* (*Anul filozofic*), 1892, pp. 1-61.

[73] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., p. 415.

[74] *Ibidem*, p. 508.

victimă, fără să-şi dea seama că este, totodată, şi călău; „vede în cutare om un călău şi un ucigaş, în altul – un pacient şi o victimă; situează crima aici, iar suferinţa – altundeva"[75]. Dar, ca şi la De Maistre, pentru a înţelege distribuţia răului în lume, trebuie să ne ridicăm deasupra individului şi să ajungem la înţelegerea justiţiei eterne; atunci vom descoperi că „suferinţa, cea pe care o provocăm şi cea pe care o îndurăm, răutatea şi răul, sunt legate de una şi aceeaşi fiinţă"[76]. Ca şi în *Heautontimoroumenos* al lui Baudelaire, omul lui Schopenhauer este victimă şi, totodată, călău: „Cel care ştie vede că deosebirea dintre cel care face răul şi cel care-l suferă este o simplă aparenţă... Călăul şi victima nu sunt decât unul şi acelaşi lucru. Cel dintâi se înşeală crezând că nu are şi el partea lui de tortură; iar cel de-al doilea se înşeală crezând că nu are şi el partea lui de cruzime."[77] Fiecare victimă, ca şi fiecare călău, este o manifestare a voinţei, iar „dacă suferă, suferă pe drept cuvânt, atâta timp cât este asemenea cu această voinţă"[78]. Aproape c-ai crede că-l citeşti pe Baudelaire: între ei, legătura este Emerson, de la care Baudelaire a aflat că „polaritatea acţiunii şi reacţiunii se întâlneşte în fiece diviziune a naturii"[79]. Devenit schopenhauerian, Brunetière este, fără voia lui, un baudelairian.

Schopenhauer decreta: „Suntem nişte inocenţi vinovaţi, condamnaţi nu la moarte, ci la viaţă". Această afirmaţie seamănă oarecum cu o temă baudelairiană, cea a „nemuririi melancolice",

---

[75] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., p. 444.

[76] *Ibidem*, p. 446.

[77] *Ibidem*.

[78] *Ibidem*, p. 447.

[79] Ralph Waldo Emerson, "Compensation" („Compensaţie"), în *Essays* (*Eseuri*), citat după varianta franceză intitulată *Essais de philosophie américaine* (*Eseuri de filozofie americană* – trad. Émile Montégut), Charpentier, Paris, 1851, p. 165. În 1852, Baudelaire a avut în vedere să scrie o recenzie a acestei traduceri – o selecţie din *Eseurile* lui Emerson din 1841, urmată de *Uses of Great Men* (*Uzanţele oamenilor mari*), primul eseu din volumul *Representative Men* (*Oameni reprezentativi* – 1850) – intitulată « Notes pour la rédaction et la composition du journal *Le Hibou philosophe* » („Note pentru redactarea şi alcătuirea gazetei *Bufniţa-filozof*") , în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 50.

studiată de Jean Starobinski.[80] Viaţa este o capcană: răul este indisociabil legat de voinţa de a trăi. Schopenhauer deducea de aici că „noi suntem, în fond, ceva ce n-ar trebui să existe"[81], sentinţă rezumată de Calderón în *Viaţa este un vis*: „*Pues el delito mayor / Del hombre, es haber nacido*. Şi, într-adevăr, cine nu vede că este o crimă, de vreme ce o lege eternă o pedepseşte cu moartea? De altfel, în acest vers, Calderón n-a făcut decât să traducă dogma creştină a păcatului originar."[82]

„Îmi iubesc prea mult copiii, ca să le dau viaţă", spunea Taine, un alt pesimist înrăit, cu prilejul unui dineu Magny, după o conversaţie între Flaubert şi fraţii Goncourt, „cei trei melancolici ai societăţii, cei trei care ar cere să nu se fi născut"[83]. „Ah, Doamne, ce prostie mare ai făcut când m-ai adus pe lume!" – exclama Taine într-o scrisoare din 1854, adresată prietenului său Édouard de Suckau.[84] *Despre neajunsul de a te fi născut*, va clama şi Cioran.

Poate nu toţi antimodernii au fost obsedaţi de păcatul originar, însă toţi au fost marcaţi de Schopenhauer. Nici nu mai trebuie demonstrată influenţa filozofului asupra scriitorilor de la sfârşitul secolului şi de mai târziu, cel puţin până la Céline.[85] Un martor atât de puţin probabil ca Renouvier, şi cu atât mai convingător, leagă de doctrina păcatului originar, aşa cum apare ea la De Maistre, noţiunea de rău din *Lumea ca voinţă şi reprezentare* şi pesimismul pe care-l induce aceasta.

Chiar şi la antimodernii care par să fie cei mai îndepărtaţi de o gândire teologică a răului, ca Proust – „Eu nu spun numai că Dumnezeu este absent din opera lui Proust, spun că e cu neputinţă

---

[80] Jean Starobinski, « L'immortalité mélancolique », în *Le Temps de la réflexion* (*Timpul reflecţiei*), nr. 3, 1982, pp. 231-251.

[81] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., p. 1257.

[82] *Ibidem*, p. 447.

[83] Fraţii Goncourt, *Jurnal*, 23 mai 1864, ed.cit., vol. II, p. 1073.

[84] *H. Taine. Sa vie et sa correspondance* (*H. Taine. Viaţa şi corespondenţa sa*), Hachette, Paris, 1904, vol. II, p. 69.

[85] *Cf. Schopenhauer et la création littéraire en Europe* (*Schopenhauer şi creaţia literară în Europa* – coord. Anne Henry), Klincksieck, Paris, 1989.

să găseşti acolo măcar vreo urmă din el", regreta Bernanos[86] –, putem recunoaşte uneori, fără să ştim că e vorba de o reminiscenţă din Schopenhauer, din De Maistre sau din Emerson[87], câte o idee demaistriană despre justiţia providenţială. Naratorul este convocat de şeful Siguranţei, după ce – pentru a mai uita suferinţa pe care o îndura după dispariţia Albertinei – adusese la el acasă o fetiţă săracă şi – cu toată nevinovăţia, după el – o legănase pe genunchi: „Şi, gândindu-mă că nu trăisem cast cu ea [cu Albertine], am găsit, în pedeapsa care-mi era dată pentru că legănasem o fetiţă necunoscută, acea relaţie care există aproape întotdeauna în pedepsele omeneşti şi care face ca aproape niciodată să nu existe nici condamnare dreaptă, nici eroare judiciară, ci un soi de armonie între ideea falsă pe care şi-o face judecătorul despre o faptă nevinovată şi faptele vinovate pe care le-a ignorat."[88] Pentru naratorul din *Căutarea timpului pierdut*, ca şi pentru De Maistre, există „un soi de armonie", superioară justiţiei umane, între delicte şi pedepse: orice pedeapsă este întotdeauna meritată, sau „aproape întotdeauna", fiindcă Proust a fost, totuşi, dreyfusard. Dar, pentru apărătorul Bisericii care a fost Proust în momentul separării acesteia de Stat, uneori cu accente barresiene, cu siguranţă că secolul XIX „nu este un secol antireligios", şi că, „de la Voltaire până la Renan, drumul parcurs – parcurs în sensul catolicismului – este imens". Dacă „Renan este încă din plin un anticreştin, dar creştinat", în orice caz „Baudelaire însuşi ţine de Biserică fie şi numai prin sacrilegiu"[89]. Pentru Proust, catolicismul lui Baudelaire ţine de evidenţă şi-i permite să-l apropie de Racine,

---

[86] Georges Bernanos, [« Interview de 1926 par Frédéric Lefèvre » („Interviu din 1926, acordat lui Frédéric Lefèvre"], în *Eseuri şi scrieri de luptă*, ed.cit., vol. I, p. 1045.

[87] Pentru noţiunea de *reversibilitate*, *cf.* eseul lui Emerson, *Compensaţie*, unde Baudelaire a putut citi: „Crima şi pedeapsa cresc pe aceeaşi tulpină" (*op.cit.*, p. 170) sau: „Orice crimă este pedepsită, orice virtute este răsplătită, orice greşeală este răscumpărată: în tăcere, dar infailibil" (*ibidem*, p. 169).

[88] Marcel Proust, *Albertine disparue* (*Plecarea Albertinei*), în *În căutarea timpului pierdut*, ed.cit., vol. IV, p. 30.

[89] *Idem*, scrisoare către Georges de Lauris, 29 iulie 1903, *Corespondenţă*, ed.cit., vol. III, p. 386.

Port-Royal-ul fiind astfel din nou adus în actualitate, în spatele a ceea ce este antimodern.

Bernanos greşea, poate, când spunea că urma păcatului originar lipseşte din opera lui Proust, de vreme ce putem citi următoarele, în meandrele celei mai lungi fraze din *Căutarea timpului pierdut*, în „Specia fetiţelor", tablou al inversiunii sexuale cu care începe *Sodoma şi Gomora*: „[...] anumiţi judecători presupun şi acuză mai uşor asasinatul la invertiţi şi trădarea la evrei, pentru motive care-şi au rădăcinile în păcatul originar şi în fatalitatea speciei"[90]. Este una dintre foarte rarele menţionări ale păcatului originar sub pana lui Proust, iar pasajul nici nu este foarte clar. Ce caută aici păcatul originar?! Ca şi cum el nu i-ar afecta decât pe invertiţi şi pe evrei, cel puţin în mintea judecătorilor cu pricina, şi fără ca naratorul să facă fie şi cel mai mic comentariu. Ceilalţi, care nu sunt nici evrei, nici invertiţi, sunt, oare, cruţaţi de păcatul originar? sau răscumpăraţi? Cum ar fi un păcat originar specific evreilor sau invertiţilor? Proust confundă aici, cum face adeseori, Sionul cu Sodoma. Dar există şi mai mult decât atât: Sodoma repetă, pare-se, păcatul originar pentru invertiţi, care sunt izgoniţi din cetatea de la câmpie aşa cum au fost Adam şi Eva izgoniţi din Eden. Mai târziu, evocându-i pe îngerii postaţi la porţile Sodomei din Geneză, naratorul menţionează „sabia lor din care ţâşneau flăcări"[91], atribuindu-i Sodomei un accesoriu care figurează în *Geneză*, dar în altă parte, acolo unde Adam şi Eva sunt izgoniţi din Paradis. Aşa se confirmă apropierea dintre păcatul originar şi păcatul sodomiţilor. Care ar fi păcatul originar al evreilor, echivalent acestuia? ce trădare care să justifice clemenţa judecătorilor, în numele fatalităţii speciei? Nici o îndoială că e vorba de moartea lui Cristos, pe care Proust o confundă cu un păcat originar „de rangul doi", reînnoind vechiul reproş creştin adus naţiei deicide. Numai o asemenea ipoteză permite dezlegarea unei aluzii dificile. Ca orice antimodern, şi Proust crede în păcatul originar continuat.

---

[90] Marcel Proust, *Sodoma şi Gomora I*, în *În căutarea timpului pierdut*, ed.cit., vol. III, p. 17.

[91] *Ibidem*, p. 32.

Sublimul

Cea de-a cincea figură a antimodernului se referă la estetica sublimului. Înainte de a reflecta asupra Revoluţiei, Burke făcuse speculaţii în legătură cu sublimul, printr-o tulburătoare coincidenţă, în *Cercetare filozofică asupra originii concepţiilor noastre despre sublim şi frumos*, din 1756. Ca prim teoretician al contrarevoluţiei, el a fost, în tinereţea sa, unul dintre inventatorii noţiunii romantice de sublim. Burke asocia pe-atunci sublimul cu spaima: „Tot ce poate stârni ideile de durere şi primejdie; adică tot ceea ce este, într-un anumit fel, înspăimântător, tot ceea ce tratează despre lucruri înspăimântătoare, tot ceea ce acţionează într-o manieră similară spaimei este o sursă de *sublim*; sau, dacă vreţi, poate stârni cea mai puternică emoţie pe care sufletul este capabil s-o resimtă"[1]. Spaima este emoţia sublimă prin excelenţă.

În *Critica puterii de judecată*, Kant vine, în 1790, cu o definiţie diferită a sublimului: „Este sublim tot ceea ce, prin simplul fapt că poate fi gândit, demonstrează o facultate a sufletului, care depăşeşte orice măsură a simţurilor"[2]. După Kant, sublimul se deschide spre infinit şi, spre deosebire de frumos, „va putea fi găsit şi într-un obiect amorf, în măsura în care *nelimitarea* va fi reprezentată în el sau datorită lui şi, totuşi, i se va adăuga prin

---

[1] Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, în versiune franceză: *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (trad. E. Lagentie de Lavaïsse), Paris, 1803; citat după ediţia Vrin, Paris, 1973, p. 69.

[2] Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, citat după varianta franceză *Critique de la faculté de juger* (trad. Alexis Philonenko), Vrin, Paris, 1979, p. 90. Kant introdusese deja noţiunea în *Observaţiile* sale *asupra sentimentului de frumos şi de sublim* (1764).

gândire noţiunea totalităţii sale"[3]. În timp ce frumosul este legat de o formă finită, sublimul poate fi de două tipuri: *matematic* pe de o parte, „ceea ce este *mare la modul absolut*"[4], precum piramidele, şi *dinamic* pe de altă parte, ceea ce sugerează un infinit de putere şi poate stârni frica, precum o fac nişte „stânci care se profilează cu îndrăzneală şi ca o ameninţare pe un cer pe care se adună nori de furtună, înaintând printre fulgere şi tunete", sau nişte „vulcani cu toată forţa lor devastatoare", sau „imensul ocean cu valuri mânioase", sau „cascadele unui fluviu vijelios"[5], toate acestea fiind văzute dintr-un loc apărat de pericol, după modelul *suave mari magno* al lui Lucreţiu. Astfel, chiar şi la Kant, ideea de teamă sau de spaimă rămâne legată de sublim. Aşa cum va rezuma Emerson în *Conduita vieţii*, text cunoscut lui Baudelaire: „Nu ştiu ce înseamnă cuvântul *sublim*, dacă nu cumva porunca vreunei forţe înspăimântătoare pentru copilul din mine"[6].

Puritas impuritatis

În acest sens, fiindcă provoacă uimire şi spaimă, Revoluţia este sublimă; ea va reprezenta chiar sublimul prin excelenţă. Pentru că este „paradoxală şi misterioasă", remarca Burke încă din august 1789, „este cu neputinţă să nu-i admiri"[7] spiritul.

Lăsându-l, însă, deoparte pe Burke, Revoluţia şi-a fascinat mulţi alţi martori, oricât de ostili i-ar fi fost. De Maistre îşi începe *Consideraţiile asupra Franţei* asociind Revoluţia cu miraculosul şi

[3] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecată*, ed.cit., p. 84.

[4] *Ibidem*, p. 87.

[5] *Ibidem*, p. 99.

[6] "I know not what the word *sublime* means, if it be not the intimations in this infant of a terrific force", afirmă Ralph Waldo Emerson în secţiunea *Fate* (*Soarta*) din *The Conduct of Life* (*Conduita vieţii* – 1860); citat după varianta franceză, *La destinée*, din *La conduite de la vie* (trad. M. Dugard), Armand Colin, Paris, 1909, p. 26.

[7] Edmund Burke, scrisoare către lordul Charlemont, 9 august 1789, citată în *Reflections on the Revolution in France*, Penguin Classics, New York, 1986, p. 13.

cu admirabilul – deci, cu sublimul: „[...] Revoluţia franceză, la fel ca tot ce se petrece în Europa în acest moment, este la fel de miraculoasă, în felul ei, precum un copac care ar da fructe brusc în luna ianuarie; totuşi, oamenii, în loc să admire acest lucru, privesc în altă parte sau spun lucruri fără noimă"[8]. Ceva mai jos, pentru a-şi capta cititorul prin pasiune, el exclamă: „*Nu înţeleg nimic din toate acestea*, iată cuvântul zilei"[9]. Revoluţia este „de neînţeles" şi „vrednică de toată admiraţia": *admiratio* este termenul latin pe care-l traduce cuvântul *sublim*.

Tocqueville, chiar în momentul în care arată că Revoluţia n-a fost chiar atât de neobişnuită pe cât s-a spus şi că i se exagerează efectele, o califică drept un fapt „straniu şi teribil", „atât de monstruos, de incomprehensibil, încât, dinaintea lui, mintea omului e parcă năucită"[10]. Căci şi pentru Tocqueville există un sublim al Revoluţiei, deşi el îi reduce la foarte puţin consecinţele istorice: „Vechiul Regim i-a furnizat Revoluţiei mai multe dintre formele sale; aceasta nu le-a adăugat decât atrocitatea geniului său"[11]. Atât de bine, încât el însuşi recunoaşte că nişte „genii mândre şi îndrăzneţe", formate în „spiritul acelei libertăţi neregulate şi intermitente", care domnea în perioada Vechiului Regim, au făcut din Revoluţie „obiectul admiraţiei şi, totodată, al spaimei generaţiilor care i-au urmat"[12]. *Admiraţie* şi *spaimă*: o formulă deja fixată.

De Maistre privea nu numai cu uimire, dar şi cu entuziasm – pentru că admiraţia are aceste două sensuri – violenţa iacobinilor. În cazul lor, credea el, sublimă se dovedeşte setea de sânge, căci „sângele este îngrăşământul acestei plante numite *geniu*"[13]. Geniul are nevoie de violenţă şi de sânge pentru a înflori şi a atinge sublimul. Revoluţia pune în mişcare geniul; ea e sublimă din cauza purităţii ei malefice, a satanismului ei lipsit de echivoc

[8] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei, op.cit.*, p. 94.

[9] *Ibidem*, p. 95.

[10] Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, ed.cit., p. 100.

[11] *Ibidem*, p. 282.

[12] *Ibidem*, p. 210.

[13] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei, op.cit.*, p. 119.

şi prin ea se ajunge la esenţa Răului: „[...] Revoluţia franceză este atât de diferită, fiind un *eveniment* unic în istorie, pentru că este *rea* într-un mod radical; nici un element al binelui nu mângâie ochiul celui care o observă: este cel mai înalt grad al corupţiei din câte se cunosc; este o pură impuritate"[14]. Iată o formulă în care oximoronul – ce-i mai plac lui De Maistre! – califică sublimul într-un mod desăvârşit. Sau, cum spunea Juste Lipse, citat de Huysmans, în *Trei primitivi*[15], *puritas impuritatis* – „puritatea impurităţii".

Călăul şi metapolitica lui

Enigma, misterul, scandalul, geniul Revoluţiei – toate nu pot fi înţelese decât ca semne ale unui eveniment scris de Providenţă. Potrivit „iluminării" care l-a inspirat pe De Maistre în *Consideraţii asupra Franţei* – *iluminare* este chiar termenul folosit de el, care ne trimite în mod inevitabil la sublim[16] –, Revoluţia este o epocă, şi nu un eveniment, sau este un eveniment în aşa măsură unic, încât devine o epocă. De Maistre vede în ea „o teribilă Judecată pentru momentul prezent şi o infailibilă Regenerare pentru momentul care va urma"[17]. Caracterul ei satanic atestă iruperea violentă a răului în istorie. Această iluminare a avut drept consecinţă faptul că De Maistre a trecut de la o viziune negativă a contrarevoluţiei, gândită banal, ca o întoarcere la Vechiul Regim – în linii mari, o antirevoluţie, şi nu adevărata contrarevoluţie –, la o concepţie

---

[14] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 129.

[15] Joris-Karl Huysmans, *Trois primitifs* (1905), Flammarion, Paris, 1967, p. 55.

[16] Joseph de Maistre, *Les Carnets du comte Joseph de Maistre. Livre Journal, 1790-1817* (*Carnetele contelui Joseph de Maistre. Carte-jurnal, 1790-1817*), Vitte, Lyon, 1923, p. 127.

[17] *Idem*, prima versiune a textului *Discurs către D-na marchiză de Costa...* (citat de J.-L. Darcel, în introducerea la *Despre suveranitatea poporului*, ed.cit., p. 39). Textul definitiv spune că „toate relele cărora le suntem martori sau victime nu pot fi decât nişte acte de justiţie sau mijloace de regenerare la fel de necesare" (*Discurs către D-na marchiză de Costa despre viaţa şi moartea fiului ei – august 1794*, *op.cit.*, vol. VII, p. 275).

originală, care-i conferă Revoluţiei o funcţie providenţială şi mântuitoare. Potrivit unei dialectici istorice înrudite cu cea a lui Hegel – Providenţa ţinând locul Spiritului –, Revoluţia este nu numai o pedeapsă, dar şi o renaştere. Dimensiunea ei apocaliptică este ca o repetiţie generală a Judecăţii de Apoi. În esenţa ei, Revoluţia este religioasă ori sacră. În dimensiunea-i alegorică, ea scoate în evidenţă o ordine superioară şi o logică divină.

De Maistre leagă astfel istoria omenirii de gândirea divină, potrivit unui fatalism providenţialist, care-l depăşeşte pe cel al tuturor contemporanilor săi. Totul trebuie raportat la voinţa lui Dumnezeu, la acţiunea sa în lume, aparentă mai mult în vremuri de criză. „Tot ceea ce putem şti prin filozofia raţională se găseşte într-un pasaj din sfântul Pavel – citim în *Serile de la Sankt-Petersburg* –, şi acest pasaj este următorul: «Această lume este un sistem de lucruri invizibile, care se manifestă în mod vizibil».”[18] Aici vorbeşte senatorul, adept al Iluminismului, dar el exprimă din ce în ce mai mult gândirea autorului ultimelor convorbiri din *Serile de la Sankt-Petersburg*.

Astfel se exprimă tensiunea dintre ceea ce De Maistre numeşte „politică experimentală”, insistând asupra forţei istoriei, a faptelor şi a lucrurilor, şi ceea ce numeşte „metapolitică”, subliniind esenţa metafizică sau teologică a politicii: „Vreau să spun că filozofii germani au inventat cuvântul *metapolitică*, pentru a fi, în raport cu *politica*, la fel cum este *metafizica* în raport cu *fizica*. Se pare că această nouă expresie este foarte bine găsită pentru a exprima ideea de *metafizică a politicii*; căci există o astfel de metafizică, şi această ştiinţă merită toată atenţia observatorilor.”[19] Acest neologism, la fel de elocvent ca o imagine vie, desemnează cel mai bine intervenţia Providenţei în guvernarea treburilor omeneşti.

De Maistre are o viziune teologică asupra politicii. El îi opune iluziei raţionale a democraţiei adevărul revelat al teocraţiei.

---

[18] *Evrei*, 11, 3; citat în cea de-a zecea convorbire din *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. II, p. 509.

[19] Joseph de Maistre, *Eseu pe marginea principiului generator al constituţiilor politice şi al celorlalte instituţii omeneşti*, ed.cit., p. 6.

Or, teologia sa conţine o antropologie originală a puterii. Ca şi Georges Bataille mai târziu, în *Suveranitatea*, partea a treia, postumă, din *La Part maudite* (*Partea blestemată*), el examinează rolul sacrului aflat la temelia societăţii omeneşti, statutul răului – *Eros* şi *Thanatos* – în exercitarea autorităţii. Gândirea lor se întâlneşte adeseori, căci suveranitatea este pentru amândoi legată de sacru şi de sublim, prin mijlocirea sacrificiului. Pentru a verifica această afirmaţie, va fi de ajuns să confruntăm pagina binecunoscută din prima convorbire – cea despre călău – din *Serile de la Sankt-Petersburg* – „De Maistre este judecat după *Serile de la Sankt-Petersburg*, iar cartea este judecată după fragmentul despre călău", regreta Scherer[20] – şi pasajul din ultima carte a lui Bataille, *Lacrimile lui Eros* (1961), despre torturile chinezeşti. Cele două texte fac din supliciu şi din pedeapsa cu moartea baza legăturii sociale sau, cum spunea Ballanche, „oroarea şi, totodată, liantul comunităţii omeneşti"[21], ele urmând o mistică a execuţiei capitale, pe care De Maistre i-a inspirat-o lui Baudelaire, iar Bataille a recunoscut-o la aceasta din urmă: „Nu există decât trei fiinţe demne de respect, afirma Baudelaire: preotul, războinicul, poetul. A şti, a ucide, a crea."[22] Or, călăul le rezumă pe toate trei: „El e creat, ca o lume", spunea De Maistre, utilizând o formulă magnifică.[23] Şi iar Baudelaire: „Printre oameni, plini de măreţie sunt doar poetul, preotul şi soldatul, / omul care cântă, omul care binecuvântează, omul care sacrifică şi se sacrifică. / Restul sunt făcuţi pentru bici. / Să nu credem în popor, în bunul-simţ, în sentimente, în inspiraţie şi în evidenţă."[24] Obişnuitele săgeţi pe care Baudelaire le trimite în direcţia sufragiului universal conduc la elogiul sacrificiului – „omul care sacrifică şi se sacrifică" – văzut ca o pecete a suveranităţii, şi la exaltarea pedepsei cu moartea, văzută ca sacrificiu.

---

[20] Edmond Scherer, „Joseph de Maistre", art.cit., pp. 264-265.

[21] Pierre-Simon Ballanche, *Palingenezie socială*, *op.cit.*, vol. IV, p. 298; reed.cit., p. 376.

[22] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 684.

[23] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 105.

[24] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 693.

Şi în acest caz există o evidentă afinitate cu Schopenhauer, care combătea teoria temporală şi raţională a pedepsei ca ispăşire a unei greşeli trecute, cu scopul de a preveni o greşeală viitoare, afirmând o concepţie asupra pedepsei cu moartea conformă cu justiţia eternă şi cu esenţa universului: „Aici, pedeapsa trebuie să fie atât de bine legată de transgresare, încât cele două să facă un tot unitar"[25]. Dar spiritul rău luminat – kantian, de exemplu – este preocupat numai de fenomen şi „nu vede cum, în sine, opresorul şi victima sunt totuna, o singură fiinţă care, nerecunoscându-se sub propria-i deghizare, poartă povara suferinţei şi, totodată, pe cea a responsabilităţii"[26]. Schopenhauer ajunge astfel să facă elogiul individului care, negându-şi propria viaţă, se consacră menirii sale nu dintr-un interes personal, nu din mânie sau cu intenţie de răzbunare, ci pentru a „pedepsi răul" al cărui martor a fost, „dând astfel un exemplu"[27]. Acest om, prin mijlocirea căruia nu Statul loveşte, este atât de indignat, încât merge până „dincolo de iubirea de sine", dincolo de individuaţie, şi întâlneşte voinţa de a trăi în esenţa ei, îmbrăţişând nu fenomenul şi individul determinaţi, ci omul în sine. „Aceasta-i o trăsătură de caracter atât de rară, de remarcabilă, de sublimă", exclamă Schopenhauer; „într-un asemenea caz, individul se sacrifică; ba chiar se străduieşte să devină braţul justiţiei eterne"[28].

Acesta e călăul a cărui apoteoză o celebrează De Maistre la începutul *Serilor de la Sankt-Petersburg*, tot aşa cum, în convorbirea a şaptea, va demonstra caracterul divin al războiului. După senator, „Niciodată creştinismul, dacă priviţi lucrurile mai îndeaproape, nu vi se va părea mai sublim, mai vrednic de Dumnezeu şi în mai mare măsură făcut pentru om, decât în vreme de război"[29]. În călău sunt reunite rolurile de soldat şi de preot: „Cine este această fiinţă de neînţeles, care a preferat tuturor meseriilor

[25] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., p. 442.

[26] *Ibidem*, p. 450.

[27] *Ibidem*, pp. 451-452.

[28] *Ibidem*, p. 452.

[29] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. II, p. 389.

plăcute, aducătoare de câştig, oneste şi chiar onorabile, care se oferă puzderie forţei şi îndemânării umane, meseria de a-şi chinui şi de a-şi ucide semenii? [...] Este o fiinţă extraordinară; şi pentru ca ea să existe în marea familie umană, este necesară o hotărâre specială, un *fiat* al puterii creatoare."[30]

De Maistre asistase, în 1806, la „îngrozitorul supliciu al cnutului"[31], după cum relatează el într-o scrisoare adresată surorii sale, Doamna de Saint-Réal; „Fiecare lovitură face să ţâşnească sânge şi să zboare prin aer bucăţi de carne şi, în scurt timp, din bietul om nu mai rămâne decât un schelet sângerând, un soi de trup disecat pe viu, / *O jalnică arătare în care triumfă mânia zeilor*"[32]. Citatul din *Fedra* atenuează – dacă mai este cu putinţă – realitatea îngrozitoare a supliciului şi De Maistre îşi încheie povestirea pe un ton uşor frivol, care aminteşte de Doamna de Sévigné: „Ce părere ai de pana mea, care-ţi scrie asemenea fraze elegante? Dar la ce-ar sluji, scumpa mea surioară, să ai un frate în Rusia, dacă n-ai şti cu de-amănuntul ce înseamnă cnutul?! Cu alt prilej, îţi voi povesti ce este aceea o cununie. Este o ceremonie cu totul diferită, cu mult mai puţin sânge."[33]

De Maistre, a cărui corespondenţă, adeseori încântătoare, dovedeşte multă delicateţe sufletească şi arată că detesta violenţa, oferă, totuşi, o descriere amănunţită a faptei călăului, atingând culmea ororii în literatură: „I se dă pe mână vreunul care a otrăvit pe cineva, vreun paricid, vreun profanator: el îl apucă, îl întinde, îl leagă pe o cruce orizontală; apoi ridică braţul. Atunci se lasă o tăcere sinistră; şi nu se mai fac auzite decât scrâşnetul oaselor care se rup sub bara de fier şi urletele victimei. Pe care el o dezleagă, o duce pe o roată; membrele zdrobite se înlănţuie pe spiţe; capul atârnă; părul se zburleşte; şi din gura larg deschisă, precum un cuptor, mai ies, din când în când, doar câteva cuvinte de chemare a morţii, printre care gâlgâie sângele. A terminat; inima-i bate,

---

[30] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, pp. 104-105.

[31] *Idem*, scrisoare către Doamna de Saint-Réal, 1806, în *Opere complete*, ed.cit., vol. X, p. 268.

[32] *Ibidem*, p. 269.

[33] *Ibidem*, p. 270.

dar de bucurie. Se felicită, își spune în sinea lui: *Nimeni nu trage pe roată mai bine decât mine.* [...] Este, oare, un om? Da. Dumnezeu îl primește în templele sale și-i îngăduie să se roage."[34] De Maistre are motivele sale, pentru care insistă: execuția este un ritual întemeietor pentru societate.

Baudelaire va moșteni această viziune sacră și sublimă asupra pedepsei: „Pedeapsa cu Moartea este rezultatul unei idei mistice, total neînțelese astăzi. Pedeapsa cu Moartea nu are drept scop să *salveze* societatea, nu la modul material, cel puțin. Ea are drept scop să *salveze* (la modul spiritual) și societatea, și pe cel vinovat. Pentru ca sacrificiul să fie perfect, trebuie să existe asentiment și bucurie din partea victimei."[35] Nu e vorba nicidecum de a preveni crima și nici de a da un exemplu, ci de a reafirma, prin sacrificiu, greșeala care se află la originea oricărei societăți omenești. Același consimțământ în fața morții prin recunoașterea culpabilității figurează într-un proiect de poem în proză pentru *Spleen-ul parizian*: „Condamnarea la moarte. (Greșeală uitată de mine, dar brusc regăsită, de când cu Condamnarea)."[36] Schița seamănă cu unul dintre acele vise urâte, pe care Baudelaire le adună sub titlul *Oneirocrație*[37], cu un coșmar de felul celor în care te simți vinovat dintotdeauna. Poetul dramatizează, mimează isteric raționamentul distant pe care De Maistre îl dezvolta în *Considerații asupra Franței*, sau chiar, înainte de „iluminare", în scrierea dedicată Doamnei de Costa în 1794: dacă „suferim cu o resemnare lucidă" sau „dacă știm să facem una din rațiunea noastră și rațiunea eternă", atunci, „în loc să fim doar *pacienți*, vom fi cel puțin *victime*"[38]. Supunerea față de voința divină îl transformă pe *pacient* în *victimă*, adică în *agent*. Cel rău „este această Voință, el este ea în întregime", spunea, la rându-i Schopenhauer, trăgând concluzia

---

[34] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 105.

[35] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 683.

[36] *Idem;* « Liste de projets » („Listă de proiecte"), în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 369.

[37] *Ibidem*, p. 367.

[38] Joseph de Maistre, *Discurs către D-na marchiză de Costa despre viața și moartea fiului ei – august 1794*, *op.cit.*, vol. VII, p. 274.

că „el nu este numai călău, este şi victimă"[39]. Iar victima este şi ea, la rândul ei, călău. Iată condiţia reversibilităţii: victima trebuie să devină pacient şi, în felul acesta, agent; ea trebuie să consimtă la sacrificiu, să se sacrifice. „Orice revoluţie are drept corolar masacrul inocenţilor", spunea Baudelaire într-un aforism politic prin care el justifica deviza sa demaistriană: „Papa şi călăul"[40]. De Maistre ajunge chiar să creadă că victimele Terorii, şi mai ales victima supremă, regele, şi-au acceptat supliciul, condiţie indispensabilă pentru regenerarea Franţei: „Astfel, a putut să existe în inima lui Ludovic XVI, în inima celestei Elisabeta, vreun sentiment, vreo acceptare, capabile să salveze Franţa"[41].

În versiunea senzaţională a lui Baudelaire, mişcarea sublimă de transformare a pacientului supus supliciului în victimă adusă jertfă dădea ocazia unui proiect de melodramă: „Reversul lui Claude Gueux. Teoria sacrificiului. / Legitimarea pedepsei cu moartea. Sacrificiul nu este complet decât prin acel *sponte sua* al victimei." Până aici, interpretarea lui Baudelaire rămânea conformă cu cea a lui De Maistre – nimic mai demaistrian decât „acel *sponte sua* al victimei" – dar apoi lucrurile iau o altă întorsătură, Baudelaire luând în derâdere umanitarismul lui Victor Hugo din *Claude Gueux*, carte care milita împotriva pedepsei cu moartea: „Un condamnat la moarte ratat de călău, eliberat de popor şi care s-ar întoarce la călău. O nouă justificare a pedepsei cu Moartea."[42] La rândul său, Bataille va spune acelaşi lucru, dar în legătură cu Sade: „Execuţia este o transgresare a interdicţiei de a ucide. În esenţa sa, transgresarea este un act sacru. Execuţia legală este profană şi, ca atare, inadmisibilă."[43] Dar execuţia, aşa cum o văd

---

[39] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., p. 460.

[40] Charles Baudelaire, « Aphorismes » („Aforisme"), în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 710 şi nota 10.

[41] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, op.cit., p. 121.

[42] Charles Baudelaire, « Listes de titres et canevas de romans et de nouvelles » („Listă de titluri şi fundaluri de romane şi nuvele"), în *Opere complete*, ed.cit., p. 598.

[43] Georges Bataille, *La Souveraineté* (*Suveranitatea*), în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Gallimard, Paris, 1970-1988, 12 vol.; aici, vol. VIII, p. 297.

De Maistre, Schopenhauer sau Baudelaire, regăseşte fundamentul mistic al sacrificiului: „Sacrificiul îi restituie lumii sacre ceea ce s-a degradat, ce a devenit profan prin uzul slugarnic", consideră Bataille în *Partea blestemată*.[44]

Astfel, teoria pedepsei cu moartea ca sacificiu face din călău pivotul societăţii: „[...] orice măreţie, orice putere, orice subordonare se sprijină pe cel care execută: el este oroarea şi liantul comunităţii umane. Scoateţi din lume agentul acesta de neînţeles; în aceeaşi clipă, ordinea lasă loc haosului; tronurile se prăbuşesc şi societatea dispare. Dumnezeu, care este autorul suveranităţii, este, aşadar, şi autorul pedepsei."[45] Pentru De Maistre, „liantul comunităţii umane" şi tot ce înseamnă suveranitate se sprijină pe grozăvia sacrificiului. Senatorul este cel care va rezuma gândirea contelui despre călău, în cea de-a şaptea convorbire: „Este o fiinţă sublimă [...]; este piatra unghiulară a societăţii, [...] scoateţi-l din lume pe cel care execută şi orice ordine va dispărea odată cu el"[46]. Călăul este atât de important şi De Maistre îi consacră o pagină atât de intensă, nu pentru că el ar simboliza absolutismul puterii şi ar face vizibilă justiţia temporală a Statului, ci pentru că ţine lumea laolaltă, dându-i coerenţă – o lume care, în lipsa lui, s-ar întoarce în haos, în răul originar, pentru că în el, chiar dacă el o ignoră, se exprimă esenţa voinţei.

Înainte de războiul din 1940, în perioada Colegiului de Sociologie, Caillois s-a arătat cu deosebire impresionat de această pagină: „Joseph de Maistre, după ce-i face un portret atât de impresionant călăului, cu spaima pe care acesta o inspiră, cu izolarea sa printre semenii din jur, arată că această culme vie a abjecţiei este, în acelaşi timp, condiţia şi susţinerea oricărei măreţii, ale oricărei puteri, ale oricărei subordonări"[47]. Coeziunea societăţii

---

[44] Georges Bataille, *La Part maudite* (1949), *op.cit.*, vol. VII, p. 61.

[45] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 106.

[46] *Ibidem*, vol. II, p. 378.

[47] Roger Caillois, « Sociologie du bourreau », în *NRF*, decembrie 1939; articol reluat în *La Communion des forts* (*Comuniunea celor tari*), Quetzal, Mexico, 1943 şi Sagittaire, Marsilia, 1944 şi în *Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine* (*Instincte şi societate. Eseuri de sociologie contemporană*), Gonthier,

se întemeiază pe sacru: călăul din *Serile de la Sankt-Petersburg* este cea mai bună ilustrare a tezei centrale susţinută la Colegiul de Sociologie. Potrivit lui Caillois, De Maistre a presimţit că „omul care execută constituie pandantul solitar şi antitetic" al suveranului, fiind celălalt în cuplul „oroarea şi liantul", pe care se întemeiază asocierea umană. Sacrul atrage şi respinge; *tremendum* şi *fascinans*, întruchipate prin excelenţă în călău, îl fac să stârnească deopotrivă frica şi respectul.

Caillois a ţinut la Colegiul de Sociologie, la 21 februarie 1939, după moartea lui Anatole Deibler, „călăul aflat în slujba Republicii", conferinţa intitulată „Sociologia călăului"[48], în care vorbea despre relaţia care-l uneşte pe călău de suveran, mai ales prin intermediul privilegiilor devenite legendare şi recunoscute chiar şi sub Republică, de exemplu „prerogativa – tipică pentru puterea suverană – care-i permite călăului să-şi desemneze succesorul" sau tradiţia în virtutea căreia condamnarea primului osândit să urce pe eşafod după moartea călăului este comutată: acest drept de a graţia, paralel cu cel care se exercită la naşterea moştenitorului tronului, „îl asimilează din nou, într-o oarecare măsură, pe cel ce duce până la capăt execuţiile cu depozitarul puterii supreme"[49] şi face din el „un fel de dublură sinistră a şefului Statului"[50]. Astfel, Caillois, în continuitatea directă a lui De Maistre, percepe o „afinitate secretă între personajul cel mai onorat din Stat şi cel mai discreditat"[51], iar mitul ţesut în jurul călăului i se pare tipic pentru „atitudinea omului în faţa sacrului", acesta fiind deopotrivă „plin de ardoare" şi „tremurând de spaimă", cum îl descria sfântul Augustin în *Confesiuni*[52].

---

col. « Médiations », Paris, 1964; *cf.* D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., pp. 543-568; aici, p. 562.

[48] Roger Caillois, „Sociologia călăului", art.cit.; *apud*, D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., pp. 543-568; aici, p. 543.

[49] *Ibidem*, p. 551.

[50] *Ibidem*, p. 553.

[51] *Ibidem*, p. 554.

[52] *Ibidem*, p. 555.

În 1939, se împlineau o sută cincizeci de ani de la Revoluţie, drept care Colegiul de Sociologie s-a mobilizat. Pierre Klossowski a susţinut o conferinţă despre „Marchizul de Sade şi Revoluţia", în care era discutată concepţia demaistriană asupra „execuţiei lui Ludovic XVI ca martiriu mântuitor", precum şi „sociologia păcatului originar" a lui De Maistre, cum pertinent o denumea Klossowski.[53] Bataille, fondator al revistei *Acéphale* (*Acefal* – 1936-1937), simbol anti-intelectualist al societăţii fără cap, ar fi vrut ca data de 21 ianuarie să devină sărbătoare şi visa, pe urmele lui Caillois, să celebreze „execuţia lui Ludovic XVI în piaţa Concorde, la data aniversării acelui eveniment şi pe locul unde se crede că s-a aflat eşafodul"[54], în timp ce Jean Paulhan, pe atunci complice cu Caillois şi Bataille, publica în *NRF*, sub pseudonimul Jean Guérin, această ştire de trei rânduri: „*Paris-Soir* ne anunţă că la serbările organizate în onoarea celei de-a 150-a aniversări a Revoluţiei, «domnul Albert Lebrun va ocupa exact locul pe care a stat Ludovic XVI»"[55].

Execuţia regelui constituie miezul textului lui Caillois despre călău: „trezind în popor un puternic sentiment de mirare şi de spaimă", ea „apare ca un punct culminant al revoluţiilor"[56], şi „*în conştiinţa populară*, decapitarea regelui apare, în mod infailibil, drept culmea revoluţiei"[57]. Tot finalul conferinţei se învârte în jurul acestui act, care este sacrificiu şi, totodată, sacrilegiu: „Din sângele suveranului se naşte starea de divinitate a naţiunii"[58]. Analizând dialectica în virtutea căreia călăul intră în comunitate

---

[53] Pierre Klossowski, „Marchizul de Sade şi Revoluţia", art.cit.; *apud* D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., pp. 520 şi 529.

[54] Roger Caillois, *Approches de l'imaginaire* (*Abordări ale imaginarului*), Gallimard, Paris, 1974, p. 59.

[55] *NRF*, iunie 1939, p. 1079; citat de D. Hollier în *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., p. 556, nota 1.

[56] Roger Caillois, „Sociologia călăului", *apud* D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., p. 563.

[57] *Ibidem*, p. 564.

[58] *Ibidem*, p. 563.

în momentul în care regele este izgonit din ea, Caillois, ca şi Klossowski, trimite la discursul lui Saint-Just din noiembrie 1792, prin care monarhul era scos de sub protecţia legilor: „Comunitatea [...] îl izgoneşte pe rege din sânul ei şi-l transformă pe călău în onoratul mandatar al suveranităţii populare". Pentru Saint-Just, „moartea regelui va fi însăşi piatra de temelie a Republicii şi va constitui pentru ea „o legătură în sensul spiritului civic şi al unităţii"[59]. În ceea ce priveşte execuţia regelui, Saint-Just se întâlneşte cu De Maistre şi, aşa cum spune Caillois, inspirându-se din amândoi, „...călăul şi suveranul alcătuiesc un cuplu. Ei asigură laolaltă coeziunea societăţii"[60], astfel încât, pentru Colegiul de Sociologie, în preajma anului 1940, data de 21 ianuarie 1793, şi nu cea de 14 iulie 1789 „ocupă, în desfăşurarea Revoluţiei, locul corespunzător unei treceri spre zenit"[61].

Dacă războiul din 1940 l-a făcut pe Caillois să se desolidarizeze de activismul antimodern al Colegiului de Sociologie, Bataille va continua să facă din sacru temelia oricărei comunităţi. Un indiciu semnificativ: la el, ca şi la De Maistre, spaima misterioasă, incomprehensibilă, sublimă a sacrificiului se cristalizează în acelaşi detaliu esenţial şi în aceeaşi exprimare puternică. De Maistre semnalează un fenomen miraculos: celor supuşi torturii „li se zburleşte părul". În ceea ce-l priveşte pe Bataille, sursa lui pentru descrierea torturilor chinezeşti era o fotografie publicată în 1923 de psihologul Georges Dumas, care o dădea drept un exemplu „*oripilant*: iată cum arată părul ridicat pe cap!"[62] Bataille, considerând inacceptabilă această reducţie sau această banalizare a sacrificiului, insistă asupra „rolului decisiv" pe care un asemenea clişeu – care-i trecuse lui însuşi prin mână – l-a avut în viaţa sa: „Am fost obsedat mereu de această imagine a durerii, extatică (?)

---

[59] Roger Caillois, „Sociologia călăului", *apud* D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., p. 565.

[60] *Ibidem*, p. 567.

[61] *Ibidem*, p. 566.

[62] Georges Bataille, *Les Larmes d'Éros* (*Lacrimile lui Eros* – 1961), în *Opere complete*, ed.cit., vol. X, p. 626.

și, totodată, intolerabilă"[63]. Durerea „extatică", adică plăcerea, fie și cu semn de întrebare, a *pacientului* devenit *agent*. Bataille îi redă acestui detaliu oripilant valoarea de semn vizibil al originii sacre și sacrificiale a suveranității, recunoscând ambivalența fascinației sale îngrozite față de această imagine, ambivalență pe care n-a exprimat-o nimeni mai bine decât Baudelaire, în cuvintele care rezumă teza reversibilității în modul cel mai frapant: „Ar fi plăcut, poate, să fii când victimă, când călău"[64], trimițându-ne încă o dată la Schopenhauer – „Călăul și victima sunt unul și același"[65] – sau la Emerson: „[...] omul, indiferent dacă este activ sau pasiv, conține în el însuși toată creația. Tantal nu este nimic altceva decât un cuvânt pentru dumneata și pentru mine."[66]

Alături de cea a călăului, ar putea fi evocată o a doua figură a suveranității, care-i leagă între ei pe De Maistre, Baudelaire și Bataille: prostituata. Baudelaire a împrumutat de la De Maistre noțiunea de „prostituție sacră", inseparabilă de cea de reversibilitate. Mărturia lui Léon Daudet, care nu a fost un antimodern, dar era cu siguranță un nonconformist, și căruia-i plăcea să șocheze burghezia de la Acțiunea Franceză, va confirma această apropiere: „Sunt de părerea lui Baudelaire. Pretutindeni, bordelul este un loc grav și chiar tragic, prin faptul că reunește doi stăpâni teribili: aventura și plăcerea. Suntem aici dincolo de morala curentă și de umilele, dar utilele ei paveze. Joseph de Maistre pretinde, oarecum paradoxal, că societatea se sprijină pe călău. Dar ea se sprijină și pe codoașă, a cărei meserie infamă o continuă pe aceea de vrăjitoare, ajungând astfel la multe mistere."[67]

Dar să nu exagerăm analogiile dintre De Maistre și Bataille dincolo de perioada Colegiului de Sociologie. Bataille respinge „formele tradiționale de suveranitate" și afirmă: „[...] putem

---

[63] Georges Bataille, *Les Larmes d'Éros* (*Lacrimile lui Eros* – 1961), în *Opere complete*, ed.cit., vol. X, p. 627.

[64] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 676 .

[65] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, ed.cit., p. 446.

[66] Ralph Waldo Emerson, *Eseuri de filozofie americană*, ed.cit., p. 79.

[67] Léon Daudet, *La Recherche du beau* (*Căutarea frumosului*), Flammarion, Paris, 1932, pp. 20-21.

suferi din cauza lucrurilor care ne lipsesc, dar [...], chiar dacă, paradoxal, avem nostalgia lor, este o aberaţie să regretăm ceea ce a fost edificiul religios şi regal din trecut"[68]. Pentru că „fundamentele suveranităţii fie religioase, fie militare din trecut ni se par cu desăvârşire şi definitiv puerile", adaugă el, iar cunoaşterea suveranităţii trebuie căutată în alte experienţe sublime, esenţialmente erotice.

Romantism şi reacţie

Fără să ajungă pe asemenea înălţimi sau să reveleze asemenea profunzimi, sublimul pe care l-au văzut Burke şi De Maistre în Revoluţie avea să contribuie la triumful romantismului. Clasicismul fusese atacat, desigur, şi înainte de 1789, tot aşa cum fusese atacat şi filozofismul înainte de contrarevoluţie, iar Imperiul n-a făcut decât să întârzie mersul înainte al mişcării romantice, dar, după Revoluţie şi după violenţa ei sublimă, aşa cum avea să amintească Stendhal în 1823, în *Racine şi Shakespeare*, lumea nu mai era dispusă să accepte „aceeaşi literatură" ca în 1780.[69] Încă din 1802, în *Geniul creştinismului*, în *Atala* şi *René*, Chateaubriand îi oferise publicului rudimentele noii estetici. El scotea în evidenţă acolo armonia profundă dintre înfăptuirile religiei creştine şi aspiraţiile naturii umane; încerca să dovedească faptul că, dintre „toate religiile care au existat vreodată, religia creştină este cea mai poetică, mai umană, mai favorabilă libertăţii, artelor şi literelor"[70]; arăta fericita influenţă a Bisericii Catolice asupra civilizaţiei şi progresului umanităţii. Catolicismul triumfase demonstrând că există o corespondenţă între Dumnezeu şi natură: „Solemnităţile creştinismului sunt admirabil coordonate cu scenele naturii"[71]. Şi unele, şi celelalte au în comun tocmai o dimensiune

---

[68] Georges Bataille, *Suveranitatea*, *op.cit.*, vol. VIII, p. 275.

[69] Stendhal, *Racine et Shakespeare*, Éditions Kimé, Paris, 1994, p. 39.

[70] Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme* (*Geniul creştinismului* – ed. M. Regard), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1978, p. 469.

[71] *Ibidem*, p. 913.

sublimă, precum catedrala şi pădurea: „Pompă nupţială, demnă de nefericirile şi de măreţia iubirilor noastre; păduri superbe, care vă scuturaţi lianele şi coroanele la fel ca baldachinul patului nostru, pini în flăcări care eraţi torţe ale nunţii noastre, fluviu revărsat din albie, munţi care vuiesc, înspăimântătoare şi sublimă natură", exclamă Chactas după ce ascultă povestirea frumoasei Atala.[72] Tăcerea miraculoasă a Lumii celei Noi apropie sufletul omului de Dumnezeu. Voinţa divină poate fi descifrată în natură, convingere pe care o vor împărtăşi Hugo şi Baudelaire. Natura este ca o dovadă a existenţei lui Dumnezeu, într-o nouă apologetică a creştinismului, care apără credinţa împotriva raţiunii, făcând apel la imaginaţie şi emoţie. Astfel relata Chateaubriand propria-i convertire după moartea mamei sale: „Am devenit creştin. Ce-i drept, n-am cedat în faţa unor mari lumini supranaturale, dar convingerea mi-a venit din inimă: am plâns şi am crezut."[73] Şi nimeni, după cum persiflează Taine – în perioada când acesta ţinea, vorba lui Renouvier, de „contra-reacţiune" – „nimeni nu s-a scandalizat văzându-l pe domnul de Chateaubriand că recomandă creştinismul ca pe ceva plăcut şi-l schimbă pe Dumnezeu cum schimbă un decorator tapetul"[74].

Publicarea *Geniului creştinismului* a fost ca un fel de eveniment „supranatural şi astral", va spune Barbey d'Aurevilly.[75] Succesul imens al acestei „glorificări a optsprezece secole de creştinism" se explică prin corespondenţa stabilită în carte între dogma catolică şi elanurile spirituale ale francezilor de după Revoluţie, într-o „societate sătulă de Ghilotină şi Neant"[76]. Mişcarea estetică

---

[72] *Idem*, *Atala*, în *Œuvres romanesques et voyages* (*Opere romaneşti şi călătorii*, ed. Maurice Regard), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1969, vol. I, p. 63.

[73] *Idem*, *Geniul creştinismului*, prefaţă la prima ediţie, ed.cit., p. 1282.

[74] Hippolyte Taine, *Les Philosophes français du XIXe siècle* (*Filozofii francezi din secolul XIX*), Hachette, Paris, 1857; citat după ed. III, apărută sub titlul *Les Philosophes classiques du XIXe siècle en France* (*Filozofii clasici ai secolului XIX din Franţa*), 1868, p. 297; citat şi de Renouvier în *Filozofia analitică a istoriei. Ideile, religiile, sistemele*, ed.cit., vol. IV, pp. 113-114.

[75] Barbey d'Aurevilly, *Profeţii trecutului*, ed.cit., p. 110.

[76] *Ibidem*, p. 112.

lansată de Chateaubriand împotriva tradiţiei clasice a fost, la începuturile sale, intens religioasă, satisfăcând dorinţa modernă – sau antimodernă – de sacru, de supranatural şi de transcendenţă şi ocupând un teren lăsat liber după 1789. Încă de pe vremea Consulatului, reacţiunea spirituală recuperase în folosul ei „sensibilitatea" inventată de secolul XVIII. Credinţa îi aducea laolaltă pe exilaţi: „Pentru cei care o practică, religia nu mai e o chestiune de obişnuinţă, este rezultatul unei convingeri puternice", constata Chateaubriand.[77] „Vechea nobilime, care era clasa cea mai puţin religioasă înainte de '89, a devenit cea mai credincioasă după '93", remarca Tocqueville.[78] Taine vedea un lucru extraordinar în renaşterea creştină de la începutul secolului XIX: „Cu excepţia primelor două veacuri ale erei noastre, niciodată murmurul viselor metafizice n-a fost atât de puternic şi de continuu; niciodată lumea n-a fost mai înclinată să creadă nu în raţiunea, ci în inima ei; niciodată nu i-a plăcut atât de mult stilul abstract şi sublim, care face ca raţiunea să se vadă înşelată de inimă"[79]. În spatele lui Chateaubriand şi al antimodernului, se profilează încă o dată Pascal, acest „geniu înspăimântător", cum îl califică *Geniul creştinismului*, sau acest „nebun sublim" – după formula lui Voltaire, pe care Chateaubriand o citează la aceeaşi pagină –, ca fiind singurul capabil să se opună profetismului modern al lui Rousseau.[80]

Inspiraţia antimodernă, sau reacţionară, a primului romantism este cunoscută – „Ne aflăm în epoca originară a romantismului şi, totodată, în cea a reacţiunii catolice", va nota Renouvier[81] – şi orice artă modernă în aspiraţia ei romantică şi mântuitoare va ţine, într-un fel sau altul, de acest antimodernism. Printr-o ciudată inversare, sau reversibilitate, a politicului şi a esteticului, contrarevoluţia a eşuat în politic prin Restauraţie, în aceeaşi perioadă

[77] Chateaubriand, *Reflecţii politice* (1814), *op.cit.*, vol. I, p. 230.

[78] Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, ed.cit., p. 245.

[79] Hippolyte Taine, *Filozofii clasici ai secolului XIX din Franţa*, ed.cit., p. 300.

[80] Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, ed.cit., p. 825.

[81] Charles Renouvier, *Filozofia analitică a istoriei. Ideile, religiile, sistemele*, ed.cit., vol. IV, p. 116.

în care, prin romantism, ea triumfa spiritual și urma să domine încă multă vreme sensibilitatea estetică.

„Romantic" a însemnat mai întâi nostalgic după țara și religia sa, după valorile tradiționale, după rustic în contrast cu urbanul, după natură în contrast cu civilizația. Memoria și imaginația făceau din Vechiul Regim o vârstă de aur a armoniei pierdute și reabilitau Evul Mediu. Mitul unui trecut idealizat a apărut îndată după Revoluție. Romantismul s-a dezvoltat în cercurile celor emigrați, apoi a inspirat, sub Restaurație, sensibilitatea ultra-regalistă. Literatura celor emigrați l-a recitit și l-a corectat pe Rousseau, adăugându-i obsesia morții și elaborând o escatologie creștină a istoriei – de exemplu, *Palingenezia socială* a lui Ballanche –, care salva aristocrația de la constatarea melancolică a declinului său ineluctabil.

Reprezentând victoria literaturii emigrației și fiind legat de gândirea ultra-regaliștilor sub Restaurație, primul romantism a fost perceput de adversarii săi liberali ca un obscurantism. „Poeți de sacristie", cum îi numeau liberalii și neoclasicii, romanticii au fost recompensați sub Restaurație, în timp ce reacțiunea spirituală primea sprijinul autorităților. Din punct de vedere politic, cuceririle Revoluției nu erau sfidate în esența lor, dar în literatură (dacă nu cumva și în filozofie) triumfa contrarevoluția. Potrivit unui clișeu formulat de Cyprien Delaunays în 1833: „Romantismul s-a născut îndată după căderea Convenției; atunci au inaugurat Chateaubriand și Doamna de Staël *reacțiunea literară*"[82]. Odată cu romantismul, „Coblentz [...] a irupt în literatură"[83]. Până în 1830, când a luat sfârșit primul romantism, burghezia liberală a fost antiromantică și neoclasică, în timp ce romantismul rămânea atributul aristocraților dezamăgiți de Restaurație și le permitea să evadeze dintr-o politică a decepțiilor și dintr-o realitate a deziluziilor. „Regaliștii sunt romantici, liberalii sunt clasici",

---

[82] Citat de Pierre Barbéris în « Mal du siècle, ou d'un romantisme de droite à un romantisme de gauche » („Răul de secol, sau de la un romantism de dreapta la un romantism de stânga"), în *Romantisme et politique, 1815-1851* (*Romantism și politică, 1815-1851* – Colocviu ținut la Școala Normală Superioară de la Saint-Cloud, 1966), Armand Colin, Paris, 1969, p. 169.

[83] *La Démocratie littéraire* (*Democrația literară*), septembrie 1829; citat *ibid.*

îi spune Lousteau lui Rubempré în *Iluzii pierdute*: „Printr-o rară ciudăţenie, regaliştii romantici pretind libertatea literară şi revocarea legilor care-i impun literaturii noastre forme convenţionale, pe când liberalii vor să menţină regula celor trei unităţi, forma versului alexandrin şi temele clasice"[84]. Este, aici, începutul unui chiasm de care Baudelaire îşi bătea joc: cu nimic mai conservatoare în artă decât adepţii progresului social, sunt „nişte spirite nu militante, ci făcute pentru disciplină, adică pentru conformism, nişte spirite domestice din naştere, nişte spirite belgiene, care nu pot gândi decât în grup"[85] – anticipare precoce a tezei lui Thibaudet despre temperamentul dextrogir al literelor în faţa unei vieţi politice cu înclinaţie sinistrogiră.

Ambiguitatea lui Chateaubriand – acest model de antimodern – este exemplară. Visând la ceea ce i-ar fi rezervat destinul dacă Revoluţia n-ar fi avut loc, el îşi închipuia un portret mediocru, părăsit în vreun pod uitat de vreme: „[...] Dacă vechea monarhie ar fi supravieţuit [...], portretul meu, agăţat pe cine-ştie-ce coridor abandonat, ar fi fost o consolare pentru nepoţii mei. «Iată-l pe unchiul vostru François, căpitanul regimentului din Navara... Ce om de spirit! A publicat, în *Mercure*, logogriful care începe cu aceste cuvinte: *Tăiaţi-mi capul!* şi în *Almanahul Muzelor* notiţa *Strigătul inimii*."[86] În el, care pendula „între două secole, de parcă ar fi fost la confluenţa a două fluvii"[87], are loc o stranie îmbinare a unor înclinaţii conservatoare şi progresiste; romantismul său politic îi alătură unei revoluţii spirituale şi estetice o reacţiune politică; el pretinde simultan autoritatea (regelui) şi libertatea (presei); este totodată un autentic ultra-regalist şi un adevărat liberal; odată cu el începe estetizarea politicii. Astfel încât guvernarea Restauraţiei – care, după cum răutăcios va spune Maurras, „nu mai lua în serios petardele unui sub-Voltaire"[88] – n-a mai ştiut ce era de făcut cu el. Tocqueville vedea în Chateaubriand

---

[84] H. de Balzac, *Illusions perdues*, în *Comedia umană*, ed.cit., vol. V, p. 337.

[85] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 691.

[86] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, p. 654.

[87] *Ibidem*, p. 1027.

[88] Charles Maurras, *Viitorul inteligenţei*, *op.cit.*, ed. din 1905, p. 39.

„omul care, în zilele noastre, a păstrat poate cel mai bine spiritul vechilor categorii"[89], adică un cenzor al Vechiului Regim în numele libertăţilor aristocratice, un adevărat liberal, care se eliberase de Rousseau încă din *Eseul despre revoluţii*, dar, aşa cum observă Marc Fumaroli, „fără să li se alăture, totuşi, teoreticienilor contrarevoluţiei"[90]. El însuşi recunoştea că-şi „păstrase acea iubire, mai hotărâtă, de libertate, de care dăduse dovadă, în primul rând, aristocraţia – dar ei i-a sunat ceasul"[91].

Într-una dintre paginile sale cele mai lirice, Tocqueville îi înalţă un imn libertăţii, pe care o identifică, aşa cum face şi Chateaubriand, cu sublimul: „Cine caută în libertate altceva decât pe ea însăşi, este făcut să le slujească altora". Întrebându-se în legătură cu sursa acestei pasiuni pentru libertate, care „i-a determinat pe oameni să înfăptuiască lucrurile cele mai grandioase pe care le-a realizat umanitatea", el nu vedea altă explicaţie decât „însuşi gustul fiinţei": „Nu-mi cereţi să analizez acest gust sublim – el trebuie simţit. De la sine pătrunde în sufletele măreţe, pe care Dumnezeu le-a pregătit pentru a-l primi; le umple, le înflăcărează. Trebuie renunţat la încercarea de a-l face înţeles de către sufletele mediocre, care nu l-au simţit niciodată."[92]

Stendhal a căutat, în *Racine şi Shakespeare*, să reorienteze romantismul spre inovaţia nu numai literară, ci şi politică, astfel încât *romantic* şi *liberal* să nu mai fie termeni antitetici. A reuşit mult prea bine şi, după 1830, romantismul, mai curând libertar decât liberal, dar avid întruna de sublim, a avut drept adversari realismul şi materialismul burgheze. „Romantismul s-a desprins de reacţiune după treizeci de ani de alianţă – observa Renouvier la finele secolului –, pentru a deveni şi a rămâne, în cele din urmă, inamicul ei absolut, în calitatea lui de *libertate literară* absolută."[93]

---

[89] Alexis de Tocqueville, *Souvenirs* (*Amintiri*), Gallimard, col. « Folio », Paris, 1999, p. 220.

[90] Marc Fumaroli, *Chateaubriand. Poezie şi teroare*, ed.cit., p. 725.

[91] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. I, p. 117.

[92] Alexis de Tocqueville, *Vechiul Regim şi Revoluţia*, ed.cit., pp. 258-259.

[93] Charles Renouvier, *Filozofia analitică a istoriei. Ideile, religiile, sistemele*, ed.cit., vol. IV, pp. 116-117.

Astfel, romantismul, mai întâi de dreapta, apoi de stânga, a fost întotdeauna antiburghez, mai întâi prin aristocratismul, apoi prin „libertarismul" său. Şi, fiind funciarmente antiburghez, el a fost întotdeauna antimodern. O a doua generaţie romantică l-a descoperit pe Chateaubriand în 1830, când – ironie a istoriei – l-a transportat în triumf prin Paris, chiar în momentul când speranţele lui politice se spulberaseră definitiv: „Inutilă Casandră!" Căci, prin definiţie, un antimodern luptă împotriva lumii cu fruntea răsturnată.

Dandy-ul

Ostil nivelării contemporane, chiar şi atunci când nu se mai simte solidar cu „reacţiunea catolică", antimodernul rămâne la fel de ataşat de sublim – de sublimul estetic şi politic. Baudelaire se mânie împotriva moralei burgheze profesate de Saint-Marc Girardin, „hidos curtezan al tineretului mediocru"[94]: dacă vrem să fim fericiţi, sfătuieşte acest profesor de poezie de la Sorbona, să nu mai fim oameni de geniu, novatori, profeţi – nu, „Să fim mediocri", slogan care, în viziunea poetului, „implică o imensă ură împotriva sublimului"[95]. Odată cu Baudelaire, antimodernul, care se ridică împotriva burghezului, devine un estet, un *dandy*: „Un *dandy* trebuie să aspire neobosit la a fi sublim; el trebuie să trăiască şi să doarmă în faţa unei oglinzi"[96].

Dandy-ul, de la Baudelaire şi Bourget până la Proust şi Drieu La Rochelle, va rămâne o frumoasă figură antimodernă, ca individualist refractar şi rebel. Exigent în materie de „ţinută" în faţa războiului care se apropie, dispreţuindu-i pe „cei ce nu consideră că, pentru un bărbat, faptul de a avea o ţinută este punctul cel mai important, care influenţează tot restul"[97], Caillois rămâne

---

[94] Charles Baudelaire, « Anniversaire de la naissance de Shakespeare » („Aniversarea naşterii lui Shakespeare"), *Opere complete, ed.cit.*, vol. II, p. 227.

[95] *Idem, Inima mea dezgolită, op.cit.*, vol. I, p. 696.

[96] *Ibidem*, p. 678.

[97] Roger Caillois, *NRF*, octombrie 1937, p. 674.

fidel ideii de *dandy*; în textele sale cele mai ambigue, însă, cele din ajunul războiului din 1940, „Vântul iernii" şi „Ierarhia fiinţelor", după ce le aduce un elogiu marilor individualişti de după epoca Luminilor – Sade, Balzac, Baudelaire, Rimbaud, Nietzsche, Max Stirner –, le cere să se unească, să întemeieze o comunitate şi ca, din satanici, să devină luciferici, iar revolta lor să se transforme în voinţă de putere. Amator al lui Balzac din *Istoria celor treisprezece* şi al lui Baudelaire din *Inima mea dezgolită*, pentru că ei „l-au privit cu simpatie şi i-au propus drept modele pe Loyola şi sloganul *perinde ac cadaver* al ordinului iezuiţilor", Caillois visează la „constituirea unei noi aristocraţii, întemeiate pe o graţie misterioasă, care n-ar fi nici munca, nici banii"[98]. Dar, îndepărtându-se de „filfizoni", el pledează în favoarea unei „asociaţii militante şi închise, care să ţină de ordinea monastică activă pentru starea de spirit, de formarea paramilitară pentru disciplină şi de societatea secretă, la nevoie, în privinţa modurilor de existenţă şi de acţiune"[99]; el proiectează „un ordin alcătuit din bărbaţi hotărâţi şi lucizi, pe care-i unesc afinităţile şi voinţa lor comună de a-şi subjuga, cel puţin în mod oficios, semenii mai puţin înzestraţi, ca să se conducă pe ei înşişi"[100]. Acest lucru însemna ieşirea din *dandy*-ism, transformarea idealului antimodern, renanian, dintr-o „oligarhie a inteligenţei", într-un activism elitist, şi intrarea în „avangardismul reacţionar".

Căci un *dandy* trăieşte sub ameninţarea *spleen*-ului şi a durerii sau, cum spunea Schopenhauer, „între durere şi plictis, viaţa oscilează fără încetare"[101]. Una dintre expresiile cele mai frecvente ale lui Baudelaire în *Spleen-ul parizian* se regăseşte la Schopenhauer: „Să ne omorâm timpul", adică „să ne eliberăm de povara existenţei", „să fugim de plictis"[102].

---

98 Roger Caillois, « Le vent d'hiver », art.cit.; *apud* D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., p. 343.

99 *Ibidem*, p. 344.

100 *Idem*, « La hiérarchie des êtres », în *Les Volontaires* (*Voluntarii*), aprilie 1939; citat de D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., p. 341.

101 Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, ed.cit., p. 398.

102 *Ibidem*, p. 396.

Sublimă este marea în *Mœsta et errabunda*, făcându-ne să ieşim din timp: „O, marea, marea largă dă leac durerii vii!"[103] Or, ea se rostogoleşte neîncetat, ca o tortură, de exemplu în *Obsesie*:

Crunt Ocean sălbatic, eu te urăsc! În mine
Găsesc întregu-ţi vuiet şi zbucium! Râsul crud
Al omului ce-ndură ocară şi ruşine
În hohotul năprasnic al mării îl aud.[104]

Sublimul este însăşi experienţa reversibilităţii: extaz şi oroare, călău şi victimă. Poetul este ameninţat pretutindeni de abis, un abis mai înspăimântător decât cel al lui Pascal – „Pascal îşi avea abisul său"[105], ca pe un animal familiar sau domesticit –, mai înspăimântător pentru că este un abis plat, un orizont nesfârşit al angoasei existenţiale, o „imensă căldare a mării, ale cărei maluri abia dacă se lasă întrezărite"[106], sau, la sfârşitul poemului *Cei şapte bătrâni*: „Iar inima mea, biată corabie bătrână, / Pe o mare monstruoasă juca fără catarg!"[107] Schopenhauer descria „marea mânioasă, infinită jur-împrejur", ca pe o imagine a „universului fără margini, plin de o inepuizabilă durere, cu trecutul său infinit, cu viitorul său infinit"[108], încă un infinit plat şi care se revarsă, inversare a sublimului. Să ne amintim de *Lebăda* „ridicolă şi sublimă", după chipul „omului lui Ovidiu" – „corespondent alegoric al poetului", potrivit expresiei lui Starobinski[109] –, sau emblemă

---

[103] Charles Baudelaire, *Mœsta et errabunda* (*Suferinţă şi rătăcire*), în *Florile răului*, *op.cit.*, vol. I, p. 63 [variantă românească de Al. Philippide – *n.trad.*].

[104] *Idem*, *Obsession*, *ibidem*, p. 75 [variantă românească de Al. Philippide – *n.trad.*].

[105] *Idem*, *Le Gouffre* (*Abisul*), *ibidem*, p. 142.

[106] *Idem*, *Déjà*, în *Spleen-ul parizian*, *op.cit.*, vol. I, p. 337.

[107] *Idem*, Les Sept Vieillards", în *Florile răului*, *op.cit.*, vol. I, p. 88 [variantă românească de Al. Hodoş – *n.trad.*].

[108] Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, *ed.cit.*, p. 444.

[109] Jean Starobinski, « Sur quelques répondants allégoriques du poète » („Despre câţiva corespondenţi alegorici ai poetului"), în *Revue d'histoire littéraire de la France* (*Revista de istorie literară a Franţei*), apr.-iun. 1967, pp. 402-412.

a antimodernului, „roș întruna de o mare dorință" și umilit de „cerul ironic și crud de albastru"[110].

Evocând romantismul în *Eseuri de psihologie contemporană*, Bourget, baudealairian la vremea aceea, încă îl mai definește prin sublim: „În jurul anului 1830, cuvântul traducea nu numai o revoluție în formele literare, dar și un anumit vis despre viață, foarte arbitrar și, totodată, foarte exaltat și, mai ales, sublim"[111]. Visând despre o viață sublimă, romanticul este un *dandy*. „Copiii secolului" sunt descriși, în 1830, ca fiind „o legiune de melancolici revoltați": „[...] Ruy Blas al lui Victor Hugo face parte dintre ei și Didier tot al său, ca și Rolla al lui Musset, ca și Antony al lui Dumas. Toți aceștia suferă de o nostalgie care pare sublimă."[112] *Spleen*-ul și sublimul fraternizează. Apoi, foarte repede, adjectivul se banalizează în romanele lui Bourget, la fel, de exemplu, ca în strigătul de devotament „sublim" către stăpânul său al slujnicei lui Adrien Sixte din *Discipolul*.[113] Bourget reneagă deopotrivă antimodernul și sublimul.

Ura față de sublim

Antipatia lui Maurras față de romantism confirmă faptul că antimodernul și sublimul erau două ingrediente inseparabile ale acestuia. Pentru fondatorul Acțiunii Franceze, romantismul este întotdeauna urmarea Reformei și a Revoluției și legătura dintre acestea și Republică. Maurras aruncă anatema asupra romantismului: „Literatura romantică ataca legile sau Statul, disciplina publică și cea privată, patria, familia și proprietatea; o condiție aproape unică a succesului ei a părut a fi aceea de a-i plăcea opoziției, de a provoca anarhia" – afirmă el în *Viitorul inteligenței*.[114]

---

[110] Charles Baudelaire, *Lebăda*, în *Florile răului*, *op.cit.*, vol. I, p. 86.

[111] Paul Bourget, *Eseuri de psihologie contemporană*, ed.cit., p. 84.

[112] *Ibidem*, p. 206.

[113] *Idem*, *Discipolul*, *op.cit.*, p. 212.

[114] Charles Maurras, *Viitorul inteligenței*, *op.cit.*, ed. din 1905, p. 47.

În viziunea lui, este prea mică diferenţa dintre romantism şi individualism, sau dintre romantism şi anarhie, teză a cărei exagerare este evidenţiată de Thibaudet în cartea sa despre Maurras din 1920. Refuzul romantismului, un loc comun legat de Acţiunea Franceză, a urmat criticilor aduse de antimoderni gânditorilor din epoca Luminilor: „Cartea oarecum crispată şi confuză a d-lui Lasserre despre *Romantismul francez* a constituit cel mai răsunător succes în domeniul criticii, asemenea celui mai vechi al cărţii lui Faguet, *Secolul al optsprezecelea*"[115], scrie Thibaudet, punând astfel în lumină continuitatea celor două cruciade. Când Émile Faguet condamnase Iluminismul, în 1890[116], Maurras îl recunoscuse în el pe succesorul lui Taine; el avea să laude această carte din nou la moartea lui Faguet, la mult timp după ce autorul ei îl dezamăgise prin critica sa impresionistă şi prin liberalismul său politic[117]. Teza incendiară a lui Lasserre despre romantism, din 1907, a fost cel mai bun produs al criticii grupate în jurul Acţiunii Franceze, dar şi autorul său avea să-i înşele speranţele lui Maurras, convertindu-se la liberalism în anii 1920.[118] Aceste două evoluţii nu pledau în favoarea tezelor susţinute mai înainte de autorii lor.

Contestând filiaţia dintre Iluminism şi romantism, remarcată de Maurras, Thibaudet, el însuşi liberal, amintea că aceasta obliga la trecerea sub tăcere a conservatorismului politic al primului romantism, moment pe care Renouvier îl numea „reacţiunea catolică", dar şi a sublimului, în care Maurras nu mai vedea decât pateticul, sentimentalul şi femininul.

---

115 Albert Thibaudet, *Les Idées de Charles Maurras* (*Concepţiile lui Charles Maurras*), Gallimard, Paris, 1920, p. 202.

116 Émile Faguet, *Dix-huitième siècle. Études littéraires* (*Secolul al optsprezecelea. Studii literare*), Lecène, Oudin et Cie, Paris, 1890.

117 Charles Maurras, *M. Émile Faguet* (*D-l Émile Faguet* – 1916), în *L'Allée des philosophes* (*Aleea filozofilor*), Société littéraire de la France, Paris, 1923, pp. 238-239. *Cf.* Émile Faguet, *Le libéralisme* (*Liberalismul*), Société française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1903.

118 Pierre Lasserre, *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle* (*Romantismul francez. Eseu asupra revoluţiei sentimentelor şi a ideilor în secolul XIX*), Société du *Mercure de France*, Paris, 1907. *Cf. idem, Mise au point* (*Clarificare*), L'Artisan du livre, Paris, 1931.

Învinovăţind romantismul de „starea de rău franceză", Maurras nu se lasă până nu distruge orice idee de sublim romantic, de exemplu în *Amanţii din Veneţia* (1902), unde iubirea dintre Musset şi George Sand este luată în derâdere, sau în *Romantismul feminin*, partea a treia din *Viitorul inteligenţei* (1905). Romantismul, victorie a femininului, a triumfat împotriva „iubirii masculine faţă de idei"[119], cu următoarea consecinţă: „Astăzi nu se mai vorbeşte decât despre sentimente. Femeile, atât de lovite şi de umilite de moravurile noastre, s-au răzbunat comunicându-ne care e natura lor. Totul a devenit efeminat – de la inteligenţă până la iubire. Totul e fără vlagă."[120] Sublimul nu găseşte nici o trecere în ochii lui Maurras, care nu mai face diferenţa între sublim şi sentimental: „Fugind de sublimul aflat la modă" – aşa se prezintă de unul singur[121] –, el protestează împotriva „fondului erorii moderne", care este „o imensă dorinţă de a ridica până la paroxism viaţa fiecărui om"[122]. Mergând de la sublim la sentimental, romantismul a inaugurat secolul „uşurătăţii", care este, pentru Maurras, „esenţa însăşi, panta naturală a regimului republican şi a democraţiei", după cum aminteşte Thibaudet.[123] Romantismul literar şi romantismul politic sunt puse laolaltă în această denunţare a sentimentalismului.

Ecumenic întotdeauna, prea generos uneori, Thibaudet caută, totuşi, să-l reintegreze pe Maurras în tradiţia antimodernă. Acesta din urmă vede existenţa a trei romantisme, din anii 1830, 1860 şi 1890; simbolismul este „a treia stare a unuia şi aceluiaşi rău – răul romantic –, parnasienii, care l-au precedat, fiind a doua"[124]. Chiar dacă aşa-numitul contra-romantism din 1860, ca şi reacţia simbolistă din 1890, îi aparţine romantismului, după cum susţin Maurras şi Lasserre, nimic nu împiedică, potrivit lui Thibaudet,

---

[119] Charles Maurras, prefaţa la *Chemin de Paradis* (*Drumul spre Paradis* – 1895), în *Opere capitale*, ed.cit., vol. I, p. 22.

[120] *Ibidem*, pp. 21-22.

[121] *Ibidem*, p. 20.

[122] *Ibidem*, p. 27.

[123] Albert Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 212.

[124] Charles Maurras, *Viitorul inteligenţei*, *op.cit.*, p. 181.

prelungirea mişcării până la Maurras însuşi: „[...] Oare îi putem separa de romantism pe cei care au construit, din interiorul romantismului şi împotriva lui, tocmai ceea ce au recunoscut că-i lipseşte – pe nişte scriitori precum Stendhal, Sainte-Beuve, Renan, Flaubert, Barrès, Maurras?"[125] Aşa cum contrarevoluţia nu poate fi separată de Revoluţie, cum acţiunea şi reacţiunea sunt ele însele inseparabile, aşa şi contra-romantismul este tot un romantism – incluzând aici şi contra-romantismul de la Acţiunea Franceză. „Reacţia contra-romantică din 1860 este dominată de romantism, consideră Lasserre. Şi tot romantismul domină în cea – atât de neputincioasă – care s-a produs în 1890, împotriva determinismului şi pesimismului."[126] Dialectica acţiunii şi a reacţiunii face, aşadar, din Maurras însuşi un antimodern: „Există o lege, anume că orice reacţie este guvernată de acţiunea împotriva căreia reacţionează şi fără de care ea nu ar exista", lege care conduce până la „romantismul domnului Maurras"[127]. *Amanţii din Veneţia* nu arată, oare, că ambivalenţa estetică a tânărului Maurras şi sensibilitatea sa, de tipul celei a lui Barrès, au persistat şi dincolo de Afacerea Dreyfus?! Pentru a-l recupera pe Maurras, Thibaudet se prevalează, citându-l cu aproximaţie pe acesta, de iertarea pe care şi-o dau reciproc amanţii, George şi Alfred, după ce şi-au consumat aventura: „Vine o vreme când orice sentiment de mânie trebuie să dispară, nici o făptură de calitate neputând să se simtă un veşnic duşman al unei vechi părţi din el însuşi"[128]. În 1920, când publică monografia *Maurras*, Thibaudet pare a-şi dori ca şeful Acţiunii Franceze să uite răfuiala sa cu romantismul, să-i recunoască locul în tradiţia antimodernă – în zadar, însă, căci Acţiunea Franceză, în ciuda unor tentative făcute de unii dintre dizidenţii săi, nu va admite niciodată această filiaţie.

---

[125] Albert Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 215.

[126] Pierre Lasserre, *Romantismul francez. Eseu asupra revoluţiei sentimentelor şi a ideilor în secolul XIX*, ed.cit., p. 542; *apud* Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 207.

[127] Albert Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 208.

[128] Charles Maurras, *Les Amants de Venise* (1902), în *Operele capitale*, ed.cit., vol. III, p. 198; *apud* Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 208, fără cuvintele *bien né* şi *vieille*.

Înainte ca Acţiunea Franceză să se transforme în partid conservator tradiţional şi să cunoască mai multe defecţiuni importante în anii 1920, Thibaudet a înţeles, poate, că, fără o trimitere la sublim, reacţiunea era lipsită de un mit care îndemna la acţiune, condamnându-se astfel la o stare de aşteptare. Genealogia antimodernă denunţă, în legea progresului, o demoralizare a istoriei şi o încurajare a inerţiei, dar, fiind sceptică – sau realistă – cu privire la posibilitatea unei restauraţii, ea este lipsită de un mit puternic, pe care să-l opună cultului modern al progresului. Marcată de figurile contrarevoluţiei, de cele anti-iluministe, de pesimism şi de ideea Căderii în păcat, antimodernitatea este, în general, negativă, nostalgică, ba chiar nihilistă. Numai credinţa în sublim îi restituie energia şi violenţa. Georges Sorel, cu amplasarea lui ambiguă între modernism şi antimodernism, romantic întârziat, făcea din socialism, în *Reflecţii asupra violenţei*, o „operă gravă, redutabilă şi sublimă"[129], un mit pentru care merita să-ţi dai viaţa şi căuta în violenţă o moralitate sublimă. Édouard Berth, discipolul său, a căutat să-i reconcilieze pe Maurras şi Sorel, arătând că unul era legat de frumos şi celălalt de sublim, că erau opuşi şi complementari precum tradiţia şi revoluţia, Racine şi Corneille, sau chiar Sofocle şi Eschil. Referindu-se la Nietzsche, Berth îl califica pe Maurras ca fiind apolinic şi pe Sorel – dionisiac şi amintea că Apollo şi Dionisos fuseseră cele două divinităţi care se aliaseră ca să dea naştere tragediei greceşti, iar mai târziu clasicismului francez. Astfel, sinteza tradiţie – revoluţie era, în viziunea lui, nu numai posibilă şi fecundă, ci şi necesară.[130]

Concluzia la *Fărădelegile intelectualilor* de Berth, intitulată „Victoria lui Pascal", era construită în jurul unei afirmaţii a lui Sorel: „Pascal l-a învins pe Descartes"[131]. Filozofia lui Bergson era „pătrunsă de cel mai pur spirit al autorului *Cugetărilor*", spirit regăsit

---

129 Georges Sorel, *Reflecţii asupra violenţei*, ed.cit., p. 202.

130 Édouard Berth, *Fărădelegile intelectualilor*, ed.cit., pp. 84-85; citat de François Huguenin, *À l'école de l'Action Française. Un siècle de vie intellectuelle* (*La şcoala Acţiunii Franceze. Un secol de viaţă intelectuală*), Jean-Claude Lattès, Paris, 1998, p. 210.

131 *Ibidem*, p. 302.

şi la Péguy şi Agathon. Era „victoria unui *raţionalism adevărat* asupra unui *fals raţionalism*" şi „a unui *spiritualism adevărat* asupra unui *fals spiritualism*"[132], „victoria asupra spiritului secolului XVIII, care a rămas *secolul cel mare* pentru toţi raţionaliştii, democraţii, evreii şi sorbonarzii", dar care a fost un secol „anti-metafizic, anti-religios şi anti-artistic"[133]. Astfel, „Acţiunea Franceză, care, împreună cu Maurras, este o nouă întruchipare a spiritului apolinic, prin alăturarea sa de sindicalism, care, împreună cu Sorel, reprezintă spiritul dionisiac, va da naştere unui nou *mare secol*"[134]. În această alianţă, „Socrate şi Descartes sunt învinşi, secolul XVIII – definitiv depăşit, iar victoria lui Pascal se anunţă, în sfârşit, una totală"[135].

Dar sinteza nu se va face, iar pozitivismul lui Maurras o excludea. Thibaudet ar fi vrut să facă din acesta un romantic, pentru a-l salva de el însuşi. Era, însă, o cauză pierdută, căci Maurras, spre deosebire de Sorel, nu a fost niciodată un partizan al violenţei, împotriva căreia avertiza: „Ea nu-i gratuită, considera el. Să nu cumva să credem tot ce ne spune d-l Sorel despre violenţă."[136] Maurras denunţa, în cazul lui Sorel, „eroismul care nu are nici un scop şi care nici nu trebuie să aibă" – sau violenţa pentru violenţă. După cum repeta adeseori, analiza erorilor literare ale romantismului l-a condus către studierea erorii morale şi politice a Statului modern.[137]

Cea mai bună ilustrare a refuzului sublimului de către Maurras este *Domnişoara Monk*, unul dintre textele sale cele mai reuşite,

---

[132] François Huguenin, *La şcoala Acţiunii Franceze. Un secol de viaţă intelectuală*, ed.cit., pp. 316-317.

[133] *Ibidem*, p. 318.

[134] *Ibidem*, p. 355.

[135] *Ibidem*, p. 357.

[136] Charles Maurras, *Action française*, 13 august 1908, în *Dictionnaire politique et critique* (*Dicţionar politic şi critic*), Fayard, Paris, 1933, vol. V, p. 257A.

[137] Sub titlul *Romantisme et révolution* (*Romantism şi revoluţie* – Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1922), Maurras avea să-şi adune ideile de bază ale trecerii sale de la literatură la politică în volumele *Trei concepţii politice* şi *Viitorul inteligenţei*.

inspirat din *Memoriile* în care Aimée de Coigny vorbeşte despre rolul ei de conspiratoare pe lângă Talleyrand, în vederea facilitării Restauraţiei: „Toată politica se reduce la arta de a pândi ivirea unei *combinazione*, a unui hazard fericit [...] Cea mai mică forţă, cel mai neînsemnat concurs de împrejurări pot să capete brusc, prin mijlocirea unei *combinazione* şi cu puţin noroc, o putere neaşteptată, care va fi hotărâtoare pentru tot ce urmează."[138] Iată cauza ce oferă prilejul Restauraţiei: o conversaţie între Aimée de Coigny şi Talleyrand. Ce poate fi mai îndepărtat de sublim, decât o *combinazione*, care este contrariul grevei generale şi al violenţei eroice ale unui Sorel? Aceasta e cheia inacţiunii lui Maurras din februarie 1934. Ceea ce-l scandaliza pe Chateaubriand – faptul că Talleyrand a fost instrumentul întoarcerii pe tron a lui Ludovic XVIII – pe Maurras, dimpotrivă, îl încântă profund. Restauraţia a rezultat din abilitatea lui Talleyrand de a se folosi de cererile insistente adresate lui de Aimée de Coigny: „Marea doamnă declasată i-a atins coarda sensibilă a intereselor celui mai mare politician contemporan"[139]. Luptei sublime, care se întâlneşte cu istoria providenţială şi cu justiţia eternă, Maurras îi preferă ironia „divinei surprize". Prin acest lucru, el se situează net la antipodul antimodernităţii.[140]

[138] Charles Maurras, *Viitorul inteligenţei*, *op.cit.*, ed. din 1905, pp. 275-276.

[139] *Ibidem*, p. 284.

[140] Malraux avea să prefaţeze o ediţie populară a cărţii *Mademoiselle Monk* (Stock, col. « Les Contemporains », Paris, 1923) – singura apariţie separată a acestui text –, dar fără să arate de ce optase pentru o asemenea formulă.

Vituperaţia

A şasea figură a antimodernismului este o figură de stil, greu de definit: vociferarea, vituperaţia sau imprecaţia, îmbinare de predicţie şi de predică, în orice caz contrară „celebrului *stil curgător*, atât de îndrăgit de burghezi", pe care Baudelaire îl critica la George Sand.[1] De Maistre, Chateaubriand, Baudelaire, sau chiar Nietzsche, fondatorii tradiţiei antimoderne, care traversează întreaga modernitate, ilustrează acest stil al vehemenţei. Există o vervă proprie antimodernilor, căci postura de antimodern, întemeiată pe un paradox – „pledez pentru o cauză care, dac-ar triumfa, s-ar întoarce cu totul împotriva mea din nou", recunoştea Chateaubriand –, este un prodigios angrenaj retoric. Energia disperării, vitalitatea deznădăjduită dau naştere unei elocinţe care poate atinge sublimul.

Profet al nefericirii, antimodernul are întotdeauna dreptate, dacă anunţă vreo catastrofă. „Atunci când câştig, pierd", spunea Chateaubriand: de exemplu, pierdea ocazia de a înălţa o odă funebră întru gloria monarhiei prăbuşite. Iată de ce i s-a replicat de fiecare dată, începând cu Barbey d'Aurevilly şi terminând cu Maurras: „Atunci când pierzi, câştigi". Revoluţia din Iulie l-a eliberat pe Chateaubriand, sugerează în chip răutăcios Maurras: „Iată-l pe omul nostru pe noi ruine. Toate îndatoririle loialităţii devin pe dată uşoare şi chiar plăcute."[2] Nefericirea îi inspiră cele mai frumoase cânturi: „Doamnă, fiul vostru îmi este rege!"

Antimodernul i se adresează lumii pe tonul unui profet, sau, mai bine zis, pe tonul unui „profet al trecutului", aşa cum a fost numit De Maistre, primul dintre antimoderni, de către „marea

---

[1] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită*, *op.cit.*, vol. I, p. 686.
[2] Charles Maurras, *Trei concepţii politice*, *op.cit.*, vol. II, p. 66.

fantoşă Barbey d'Aurevilly, care a reuşit să obţină paternitatea acestei expresii", deşi, după cum arăta Brunetière, ea îi aparţine lui Ballanche.[3] De Maistre a fost „marele geniu al timpului nostru – a fost un vizionar!", după cum spunea despre el Baudelaire.[4] De Maistre era şi un provocator. Decepţionat de acordarea cartei sub Restauraţie, el răspundea cu mult umor, în 1818, la întrebarea „De ce nu scrieţi despre starea actuală a Franţei?": „Întotdeauna răspund la fel: pe vremea canaliocraţiei, puteam, pe riscul meu, să le spun adevărul în faţă acestor *suverani* de neconceput; astăzi, însă, cei care se înşeală sunt din familii mult prea bune şi nu-ţi pot îngădui să le arunci adevărul în faţă! Revoluţia este acum mult mai teribilă decât pe vremea lui Robespierre"[5]. Am citat deja această decădere: Carta îl face să dispere mai mult decât ghilotina, mărturiseşte el, în esenţă. Restauraţia i se pare mai rea decât Teroarea, sau mai rafinată în practicarea răului, fiindcă o contra-revoluţie era încă posibilă înainte de Restauraţie, ea fiind chiar în mod dialectic chemată de Revoluţie. Or, de acum înainte, după acordarea cartei, care ratifică Revoluţia, o contra-revoluţie nu mai este de conceput. „Mor odată cu Europa", exclama De Maistre în 1821, cu puţin timp înainte de a muri.[6]

Termenul *canaliocraţie* spunea totul – un superb cuvânt-valiză, prin care era luată în râs suveranitatea poporului, una dintre ţintele – sau chiar ţinta ţintelor – lui De Maistre. Potrivit lui Littré şi *Tezaurului limbii franceze*, De Maistre a fost inventatorul acestui

---

[3] Ferdinand Brunetière, « Joseph de Maistre et son livre *Du pape* » („Joseph de Maistre şi cartea sa *Despre papă*"), în *La Revue des Deux Mondes*, 1 mai 1906, p. 234, n. 1. *Cf.* Ballanche, *Palingenezie socială*, unde, în partea a treia a prolegomenelor, De Maistre este numit, de obicei, „profetul trecutului" sau, uneori, „apostolul trecutului" (*op.cit.*, vol. IV, pp. 289-327; reedit. citată, pp. 374-383); *cf.* şi Scherer, „Joseph de Maistre", *op.cit.*, p. 271.

[4] Charles Baudelaire, scrisoare către Alphonse Toussenel, 21 ianuarie 1856, în *Corespondenţă*, ed.cit., vol. I, p. 337.

[5] Joseph de Maistre, scrisoare către cavalerul d'Olry, 5 septembrie 1818, în *Opere complete*, ed.cit., vol. XIV, p. 148; citat de Sainte-Beuve, „Joseph de Maistre" (1843), în *Portraits littéraires* (*Portrete literare* – ed. Gérald Antoine), Robert Laffont, col. « Bouquins », Paris, 1993, p. 663.

[6] Citat de Barbey d'Aurevilly, *Profeţii trecutului*, ed.cit., p. 64.

neologism încă de pe 8 septembrie 1793 şi Balzac l-a împrumutat de la el. De Maistre, care era foarte sensibil la cuvinte, a fost autorul a numeroase excentricităţi de acest gen. *Canaliocraţie* este o frumoasă invenţie, care pune laolaltă un sufix savant şi un prefix familiar, care combină un sufix împrumutat din greacă şi un prefix venit din italiană, într-un soi de monstru lingvistic (Littré insista asupra pronunţării cuvântului *canaille* cu doi „*ll* muiaţi", în opoziţie cu citirea *ka-na-ye*), mimând astfel monstruozitatea politică – suveranitatea poporului sau supremaţia canaliilor – căreia De Maistre îi consacrase un tratat rămas însă neterminat, în care-l combătea pe Rousseau.

Canaliocraţia avea să fie un concept utilizat de antimoderni. Baudelaire critica puternic *la canaille littéraire* – „canalia literară"[7]. Barbey d'Aurevilly asocia gluma, ca decădere a spiritului, cu un *encanaillement* democratic: „Este gluma unui popor odinioară încă aristocratic şi rafinat, dar care a decăzut şi s-a tolănit în băltoaca democraţiei, ca un beţiv prăbuşit într-un canal. Este gluma democratizată, care tinde să decadă tot mai mult."[8] Barbey d'Aurevilly stigmatizează „această epocă de sufragiu şi de glumă universale", identificând-o cu modernitatea: „Toată lumea are dreptul să glumească, la fel cum are să voteze"[9].

Suveranitatea poporului era de multă vreme cea mai neagră obsesie a lui De Maistre. În legătură cu „ admirabilul Burke", el îşi întreba un prieten, încă din ianuarie 1791: „Cum găseşti faptul că acest senator sever tratează marele tripou de la Manej şi pe toţi legislatorii drept nişte *Bebeluşi*? Eu unul l-am găsit încântător, căci mi-a întărit cum nu se poate mai bine ideile anti-democratice şi anti-galice. Aversiunea mea faţă de tot ce se face în Franţa devine de-a dreptul oroare."[10]

---

[7] Charles Baudelaire, *Inima mea dezgolită, op.cit.*, vol. I, p. 688.

[8] Barbey d'Aurevilly, *Les Ridicules du temps* (*Caraghioşii vremurilor*), Rouveyre et Blond, Paris, 1883, p. 291.

[9] *Ibidem*.

[10] Joseph de Maistre, scrisoare către contele Henri Costa de Beauregard, 21 ianuarie 1791, în *Opere complete*, ed.cit., vol. IX, p. 11. Manejul de la Tuileries era sediul Adunării Constituante, cu începere din octombrie 1789.

„Canaliocraţia" şi „legislatorii *bebeluşi*" – De Maistre nu pierde niciodată ocazia de a trimite asemenea săgeţi otrăvite, prin care ironizează poporul suveran. Potrivit dicţionarului *Le Petit Robert*, prima atestare a cuvântului *bébé* în limba franceză, după englezescul *baby*, datează probabil din 1841. Potrivit, însă, dicţionarului *Le Grand Robert*, care se referă la Dauzat, anul cu pricina ar fi 1793. Aşa cum arată şi citatul din De Maistre, lucrurile sunt imprecise şi complicate. Într-adevăr, Littré spune că *Bébé*, cu majusculă – or, se pare că De Maistre foloseşte majuscula –, era porecla piticului de pe lângă regele Stanislas, duce de Lorena (1739-1764), şi se referea la cineva sărac cu duhul, înainte ca substantivul să desemneze o persoană foarte scundă şi apoi un nou-născut. Vorbind despre nişte „legislatori *Bebeluşi*", De Maistre se gândeşte, probabil, la nişte pitici, şi nu la nişte nou-născuţi, la un popor diminuat, chircit mintal, decăzut, şi nu la un popor-copil, puternic şi care va creşte mare, potrivit concepţiei sale anti-rousseauiste, care vede în sălbatici nişte degeneraţi, şi nu nişte oameni primitivi (în cea de-a doua convorbire din *Serile de la Sankt-Petersburg*, el descrie limbile folosite de aceştia ca pe nişte ruine, şi nu ca pe nişte rudimente: „[...] despre limbile acestor sălbatici s-a considerat ca erau la începuturile lor, în timp ce ele nu pot fi decât nişte rămăşiţe ale unor limbi străvechi, ruinate, dacă ne putem îngădui să ne exprimăm astfel, şi degradate, la fel ca şi oamenii care le vorbesc"[11]). „Legislatori *Bebeluşi*": iată încă o juxtapunere hazlie, trivială, polemică, prin îmbinarea, prin combinaţia derizorie care rezumă, vulgarizează şi ridiculizează o întreagă teorie filozofico-politică. De Maistre a fost un pamfletar extrem de înzestrat, un adevărat scriitor. Prin această trăsătură se deosebeşte el, în primul rând, de Bonald.

Genealogia unui stil

Chiar dacă a procedat ca un antropolog al „politicii experimentale" şi ca un teolog al „metapoliticii" – nu fără o tendinţă

[11] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 130.

către erezie, aşa cum arată concepţia sa despre păcatul originar continuat – De Maistre a fost, în primul rând, un *stilist*. Diferenţa dintre el şi Bonald ţine de stil, de sensibilitate, de limbă. Când Baudelaire notează că de la De Maistre a „învăţat să gândească", el face aluzie la un stil de gândire călăuzit de paradoxuri şi de provocări. De Maistre ţine limba la cea mai mare cinste: după modelul afirmaţiei făcute de Buffon – în care vede „un foarte mare scriitor" –, şi anume că „stilul este omul însuşi", el îi scrie lui Bonald, în 1817, că „o naţiune nu e decât o limbă"[12]. Dicţiunea demaistriană îşi are locul ei într-o genealogie franceză a vehemenţei, care duce de la Bossuet la Léon Bloy şi la Céline.

Iată ce scria Lamartine cu privire la De Maistre: „*Consideraţiile* sale *asupra Franţei* au ţâşnit în [1797] de la Lausanne către Torino, Roma, Londra, Viena, Koblentz, Sankt-Petersburg, ca un strigăt al lui Isaia către poporul lui Dumnezeu. Stilul lui Bossuet putea fi astfel regăsit în adâncul Elveţiei." Succesul n-a fost chiar atât de mare, pe cât spune Lamartine, dar acest lucru n-are importanţă; importantă este aici dubla referinţă la Isaia şi la Bossuet, la profeţii din Vechiul Testament – ne putem gândi şi la Iov – şi la *Discursul despre istoria universală*.

Şi Lamartine continua în felul următor:

> „Aşa este această carte, nulă ca profeţie, violentă ca filozofie, dezordonată ca politică (recitiţi capitolul despre glorioasa fatalitate şi divina virtute a războiului; totul aici este gândit de un spirit exterminator şi este scris cu sânge). Dar această carte este ca un fulger pornit din Alpi pentru a arunca o lumină nouă şi sinistră asupra întregului orizont contra-revoluţionar al unei Europe aflate încă într-o stare de totală stupoare. [...] Acest stil concentrat, nervos, lucid, cu fraze directe şi robuste, nu avea în el nimic din moliciunea secolului XVIII, nici din tonul declamator al ultimelor cărţi franceze: el se născuse şi se călise în bătaia vântului din Alpi; era neîntinat, era tânăr, era aspru şi sălbatic; nu avea în el nici un respect omenesc, simţeai în el singurătatea; era un stil

[12] Joseph de Maistre, scrisoare către vicontele de Bonald, 15 noiembrie 1817, în *Opere complete*, ed.cit., vol. XIV, p. 114.

care-şi improviza fondul şi forma din aceeaşi ţâşnire. [...] Acest om era un om nou printre copiii secolului."[13]

Pentru stilul biblic – dar cel din Noul Testament este la fel de prezent ca şi cel din Vechiul Testament în opera lui De Maistre –, am putea cita următoarea frază din cea de-a şaptea convorbire din *Serile de la Sankt-Petersburg*, unde este vorba despre război şi despre mistica sângelui: „Întreg pământul, îmbibat întruna de sânge, nu e decât un imens altar pe care tot ceea ce vieţuieşte trebuie să fie sacrificat la nesfârşit, fără de măsură, fără de oprire, până când răul se va fi stins, până la moartea morţii"[14]. Această expresie puternică – „moartea morţii" – amplifică o figură de stil a sfântului apostol Pavel, semnalată de De Maistre într-o notă: „Căci ultimul duşman care trebuie nimicit este moartea"[15].

Dar diatribele cele mai viguroase îi sunt suscitate lui De Maistre de inamicii săi cei mai învederaţi, de exemplu de protestanţi, precum în acest period care ne duce într-adevăr cu gândul la Bossuet: „Marele duşman al Europei, care trebuie sugrumat prin toate mijloacele care nu sunt crime, ulcerul funest care se agaţă de toate suveranităţile şi apoi le roade fără încetare, fiul orgoliului, tatăl anarhiei, dizolvantul universal, este protestantismul"[16]. Observăm aici frumoasa gradaţie a protazei, care cuprinde doi primi membri simetrici ai frazei, care dublează propoziţiile relative, mai întâi în cascadă în primul segment, apoi coordonându-le în cel de-al doilea – o simetrie, deci, apoi o amplificare în trei segmente scurte, două mai întâi simetrice, al treilea reluând prin substantiv ideea celor două complemente de nume precedente, în timp ce epitetul adună într-o hiperbolă obiectul condamnării. Apodoza este restrânsă la o propoziţie nominală.

---

[13] Alphonse de Lamartine, *Souvenirs et portraits* (*Amintiri şi portrete*), Hachette, Paris, 1871, 3 vol. ; aici, vol. I, pp. 188-189.

[14] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. II, p. 392.

[15] *I Corinteni*, 15, 26.

[16] Joseph de Maistre, *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* (*Reflecţii asupra protestantismului în raporturile sale cu suveranitatea* – 1798), în *Scrieri despre Revoluţie*, ed.cit., p. 219.

Iată-ne, aşadar, din nou la Bossuet. Dar clauzula aceluiaşi text ajunge, printr-un splendid contrast, aşa cum spunea Claudel că la Baudelaire există un amestec de stiluri racinian şi jurnalistic, la o butadă familiară: „[...] protestantismul este, în mod evident şi *ad litteram*, *sans-culottisme*-ul religiei"[17]. Acest nou termen neologic terminat în sufixul *-isme* ilustrează ciocnirea dintre nivelurile limbii, cu care De Maistre se joacă întruna. Cuvântul condensează întreaga teză demaistriană: protestantismul este răspunzător de Revoluţie sau, mai exact, e simptomatic pentru decăderea moravurilor, care a condus la Revoluţie. Ca şi în cazul „canaliocraţiei" sau al „legislatorilor Bebeluşi", avem de-a face cu una dintre acele îndrăzneli pe care stilul pamfletului de dreapta le va tot înmulţi, până la Léon Daudet.

Alături de protestantism, Inchiziţia este, fără îndoială – dar, de data aceasta, în registru apologetic –, cea care produce efecte dintre cele mai puternice sub pana lui De Maistre, de exemplu în această glumă despre tortură, „care se pretează atât de bine patosului filozofic"[18]: sunt luate astfel în râs întreaga operă a lui Voltaire şi întregul proces Calas. Vedem aici cum De Maistre – prin excesele sale retorice – este din plin contemporanul iacobinilor, a căror violenţă nudă o admiră.

Acest elogiu al Inchiziţiei spaniole este turnat şi el în tiparul unui period: „[...] nimic nu-i mai drept, mai doct, mai incoruptibil decât marile tribunale spaniole şi, dacă acestor trăsături generale le-o adăugăm şi pe cea a sacerdoţiului catolic, ne vom convinge, înaintea oricărei experienţe, că în tot universul nu poate exista nimic mai calm, mai circumspect, mai uman prin însăşi natura lui, decât tribunalul Inchiziţiei"[19]. Roland Barthes va cita îndelung această pagină, ca pe un epigraf al cursului său despre

---

[17] Joseph de Maistre, *Reflecţii asupra protestantismului în raporturile sale cu suveranitatea*, în *Scrieri despre Revoluţie*, ed.cit., p. 239. [Termenul *sans-culotte* – textual: „fără izmene" – este porecla dată de aristocraţie, în perioada Revoluţiei Franceze, ostaşilor prost echipaţi din trupele revoluţionare – *n.trad.*]

[18] *Idem*, *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* (*Scrisori către un gentilom rus despre Inchiziţia spaniolă*), în *Texte alese*, ed.cit., p. 165.

[19] *Ibidem*, p. 166.

Neutru, ca fiind însuşi contrariul neutrului pe care şi-l doreşte şi, totuşi, o plăcere pe care nu şi-o refuză.[20]

Oximoron şi antimetabolă

Prin paradox, stilul creşte în intensitate: De Maistre se simte cel mai confortabil atunci când face un elogiu paradoxal, „elogiul care ucide", cum spunea Cioran în prefaţa lui la judicioasa antologie din scrierile lui De Maistre, prefaţă a cărei frază următoare l-a marcat pe Barthes: „Orice apologie ar trebui să fie un asasinat *din entuziasm*"[21]. Acest gust special pentru paradox şi provocare – mod de a gândi pe care Baudelaire l-a moştenit de la el – explică abundenţa de antiteze, oximoroane şi asocieri neaşteptate de termeni. Oximoronul este figura centrală a retoricii demaistriene, şi asta chiar din *incipit*-ul *Consideraţiilor asupra Franţei*, scriere despre care Lamartine afirmă că l-a consacrat. Opera lui De Maistre începe, dacă se poate spune aşa, cu o asociere de termeni: „Suntem cu toţii legaţi de tronul fiinţei supreme cu un lanţ suplu, care ne reţine, fără să ne aservească"[22]. Imaginea vie şi contradictorie, antitetică, a „lanţului suplu", care neagă *incipit*-ul *Contractului social* – „Omul s-a născut liber" – descriind sau chiar definind liberul-arbitru al omului, este imediat explicată de propoziţia relativă „care ne reţine, fără să ne aservească"; apoi, este comentată în termenii următori: „Lucrul cel mai vrednic de admiraţie, în ordinea universală a lucrurilor, este acţiunea oamenilor liberi sub mâna divină. În chip liber sclavi, ei acţionează voluntar şi necesar totodată."[23] Asocierile de termeni proliferează: „în chip liber sclavi", „voluntar şi necesar totodată". Referinţele la Bossuet şi la Rousseau se ciocnesc între ele. Şi această imagine paradoxală

[20] Roland Barthes, *Neutrul. Curs ţinut la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., pp. 28-29.

[21] Émile Cioran, prefaţă la Joseph de Maistre, *Texte alese*, ed.cit., p. 11; citat de Roland Barthes în *Neutrul...*, ed.cit., p. 90.

[22] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 93.

[23] *Ibidem*.

a omului va însufleţi toată gândirea lui De Maistre, care-l va descrie şi ca fiind „mişcat în mod liber" în cea de-a cincea convorbire din *Serile de la Sankt-Petersburg*.[24]

Fără îndoială, aceste oximoroane anunţă, adeseori, limba lui Baudelaire, dar ele regăsesc şi sublimul lui Burke – amintindu-i spiritului coincidenţa, la Burke şi la De Maistre, dintre violenţa contra-revoluţionară şi revelaţia sublimului –, spaima sacră, aflată la limita raţiunii, enigmele şi misterele. Oximoronul stă mărturie pentru neliniştitoarea reversibilitate a enunţurilor metapolitice; el ilustrează dialectica sacră a pedepsei şi a mântuirii: este semnul vizibil al limbii mistice, este indiciul „magnificei orori" a providenţialismului, asemenea părului zburlit de groază, a cărui forţă contradictorie a fost văzută de Bataille.

Oximoroanele sunt chemate, parcă, de monstruozitatea Revoluţiei, ca în exemplul următor: „[...] este atât de diferită, fiind un eveniment unic în istorie, pentru că este rea într-un mod radical; nici un element al binelui nu mângâie ochiul celui care o observă: este cel mai înalt grad al corupţiei din câte se cunosc; este o pură impuritate"[25]. Antiteza Revoluţiei (puritatea impurităţii) dă naştere unei expansiuni oximoronice. Formula „pura impuritate" vine, de astă-dată, ca o concluzie; ea ţine de *răsturnare* sau de reluarea unui cuvânt dintr-un punct de vedere opus, este o figură de simetrie axială şi ne face să ne gândim la multele figuri diferite ale repetiţiei, de care sunt pline cele unsprezece scurte capitole ale *Consideraţiilor asupra Franţei*.

De exemplu, *tautologia*: „Istoria lui 9 Termidor nu este lungă: *câţiva scelerați au ucis alţi câţiva scelerați*"[26]. Avem, şi aici, încă o simetrie axială. Sau, în legătură cu constituţiile care, potrivit lui De Maistre, nu pot fi scrise, pentru că ele ne vin de la Dumnezeu: „[...] drepturile popoarelor nu sunt niciodată scrise, [...] ele există pentru că există"[27]. Ceea ce ne face să ne gândim, pe bună dreptate, la numele lui Dumnezeu din Biblie: „Eu sunt Cel Ce sunt".

---

[24] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 287.

[25] *Idem*, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 129.

[26] *Ibidem*, p. 168.

[27] *Ibidem*, p. 141.

Lui De Maistre îi plac simetriile şi antitezele, pe care preferă, de altfel, să le întărească prin aliteraţii: „Providenţa şterge [*efface*], dar asta, fără îndoială, pentru a scrie [*pour écrire*]"[28]. El îşi rezumă astfel, în câteva cuvinte frapante, viziunea despre Revoluţie ca pedeapsă, dar şi ca mântuire. Simetria poate continua printr-o aliteraţie, fie şi împrumutată, precum „Regele va veni, va vedea şi va învinge"[29]. Iată de ce contrarevoluţia se va face fără violenţă; ea nu va fi o altă Revoluţie, ci deznodământul Revoluţiei.

Cea mai frumoasă dintre toate formulele retorice din *Consideraţii asupra Franţei* este cea care-l ia în derâdere, cu mare cruzime, pe Rousseau: „Constituţia din 1795, ca şi cele care au precedat-o, este făcută pentru *om*. Or, în lume nu mai există *om*. Am văzut, în viaţa mea, francezi, italieni, ruşi etc.; ştiu chiar, datorită lui Montesquieu, că poţi fi *persan*: dar, cât priveşte *omul*, declar că nu l-am întâlnit niciodată în viaţa mea; dacă, totuşi, există, aşa ceva se întâmplă fără ştirea mea."[30] Desigur, nu-s decât vorbe, şi poate că nici gândirea nu-i dintre cele mai bune. Unii vor considera că spiritul care o animă este unul comun. Dar există un stil, şi anume îmbinarea dintre sublim şi trivial. În cea de-a doua convorbire din *Serile de la Sankt-Petersburg*, De Maistre face elogiul lui Seneca[31]; stilul acestuia îl imită nenumăratele sale sentinţe antitetice.

La polul opus oximoronului, care tinde spre sublim prin condensarea termenilor opuşi – *coincidentia oppositorum* –, alte figuri demaistriene, antitetice şi didactice, sunt jongleriile sale cu privire la ordinea şi sensul cuvintelor. Unele dintre aceste figuri simetrice sunt pe bună dreptate celebre. Iată două dintre ele: „Nu vom repeta niciodată îndeajuns: nu oamenii fac revoluţia, ci revoluţia se foloseşte de oameni"[32]; „[...] restabilirea Monarhiei, numită *contrarevoluţie*, nu va fi o *revoluţie contrară*, ci *contrariul Revoluţiei*"[33].

---

[28] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 111.

[29] *Ibidem*, p. 176.

[30] *Ibidem*, p. 145.

[31] *Idem*, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. II, p. 471.

[32] *Idem*, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 98.

[33] *Ibidem*, p. 201.

Figura despre care e vorba, deja citată, este *răsturnarea* sau *antimetabola*: aceleaşi cuvinte se repetă în chiasm, de o parte şi de alta a unui ax de simetrie. Aceste jocuri de cuvinte sunt frapante: primul rezumă întreaga teză a lui De Maistre cu privire la Revoluţie, pe care imaginea „carului revoluţionar" o ilustrează ceva mai sus în acelaşi text, căci Revoluţia „îi conduce pe oameni mai mult decât o conduc ei pe ea"[34]; al doilea expune toată dialectica pedepsei şi a regenerării, latura hegeliană a filozofiei istoriei demaistriene, care face ca Revoluţia să fi lucrat pentru regalitate, cu următoarea consecinţă scandaloasă pentru cei mai mulţi dintre contrarevoluţionari, dar nu şi pentru De Maistre, căruia îi plac efectele perverse: „Gândiţi-vă bine şi veţi vedea că, odată instituită mişcarea revoluţionară, Franţa şi Monarhia nu mai puteau fi salvate decât prin iacobinism"[35].

În locul antimetabolei, putem să preferăm oximoronul demaistrian. Oximoronul este imaginea vie care apare la începutul unei dezvoltări a cărei concluzie va fi o antimetabolă; unul figurează în *incipit*, cealaltă – în clauzulă; unul e străfulgerarea provocatoare, simbolul, pe când cealaltă ne oferă o cădere didactică şi o alegorie. Amatorii de sublim tind să-i prefere alegoriei simbolul, dar poetica lui De Maistre este ritmată de tensiunea dintre oximoron şi antimetabolă, două forme ale antitezei şi două figuri de gândire, căci însăşi gândirea sa este fundamental antitetică.

Spiritul antimodern

De Maistre atinge uneori sublimul astfel, prin câteva imagini care sunt mai curând nişte oximoroane, decât nişte antimetabole: antimetabola este mai înclinată spre raţionament, în timp ce oximoronul este mai fulgurant. De exemplu, prin următoarea imagine care figurează în cea de-a zecea convorbire din *Serile de la Sankt-Petersburg*: „eşafodul este un altar"[36], unde regăsim teza

[34] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 96.
[35] *Ibidem*, p. 107.
[36] *Idem*, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. II, p. 502.

reversibilităţii şi mistica pedepsei cu moartea, pe care Baudelaire le va moşteni. Sau prin această descriere a soldatului, care figurează în elogiul paradoxal adus războiului, din convorbirea a şaptea: „Printre valurile de sânge pe care le face să curgă, el este uman aşa cum soţia este castă făcând dragoste"[37].

Lamartine, care-l cunoscuse, îi povestea lui Sainte-Beuve că De Maistre „era mai curând vesel în timpul unei conversaţii, istorisind tot felul de poveşti nostime şi ciudate: «Caracterul domnului De Maistre era paradoxal şi poznaş»"[38], spune Lamartine. Asta îl îndemna pe poet să nu ia prea tare în serios tezele lui De Maistre: „Cât priveşte convingerea sa dogmatică, el se înfăţişează mai curând preocupat să impresioneze, să le placă *parizienilor*, pe care nu-i văzuse niciodată". Discutând cu el, Lamartine reuşea, de altfel, „să-l facă să renunţe la părerile excesive". Nimeni nu a înţeles mai bine decât Lamartine verva lui De Maistre:

> „Pentru a caracteriza acest stil e nevoie de trei nume: Bossuet, Voltaire, Pascal: Bossuet pentru înălţime, Voltaire pentru sarcasm, Pascal pentru profunzime. Din nefericire, o continuă inegalitate, un gust mai curând alobrog decât francez, frecvente mişcări sacadate de la sublim la jocul de cuvinte răpesc din frumuseţea acestui stil. El urmăreşte în egală măsură efectul şi adevărul; acordă prea mult loc în *spiritul* său acestei grimase amuzante, dar subalterne, a geniului. Vrea să ne facă să râdem şi era creat ca să ne facă să gândim; într-un cuvânt, se situează între Voltaire şi Pascal, dar mai aproape de Pascal."[39]

De Maistre nu a fost primul şi stilul lui le datorează mult inamicilor săi, filozofii şi iacobinii, dar „paradoxismul" sau „paradoxalismul" său (este cuvântul folosit de Valéry în legătură cu Baudelaire) rămâne un model de retorică politică, iar „frecventele

---

[37] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. II, p. 387.

[38] Sainte-Beuve, *Caietul verde, 1834-1847*, ed.cit., p. 74.

[39] Alphonse de Lamartine, « Vie et œuvres du comte de Maistre » („Viaţa şi operele contelui De Maistre" (partea II, convorbirea nr. 43), în *Cours familier de littérature* (*Curs obişnuit de literatură*), Paris, 1859, vol. VIII, pp. 74-75.

sale mişcări sacadate de la sublim la jocul de cuvinte", cum spune cu bună ştiinţă Lamartine, vor marca, mai mult decât gândirea lui, un anumit stil al dreptei vehemente, până la Bloy, Léon Daudet, Bernanos şi Céline. În privinţa trimiterii pe care o face Lamartine la Pascal, ca profesor de limbă al lui De Maistre, ea confirmă rolul de „nebun sublim", de „geniu înspăimântător", aflate la izvoarele antimodernului.

Brunetière semnala că exista, în general, o falsă idee despre stilul lui De Maistre, el subliniindu-i calităţile: „forţă şi strălucire, elocvenţă vehementă şi apocaliptică", prezente la nevoie, deşi „felul lui obişnuit de a fi" era, mai curând, caracterizat prin „inteligenţă, ingeniozitate, neprevăzutul exprimării, dezinvoltura mondenă în mânuirea paradoxului şi a impertinenţei"[40]. Scherer, din care se inspira Brunetière, observase deja că De Maistre avea, în general, „mai multă inteligenţă şi vivacitate, decât autoritate şi elocinţă"[41]. Spirit, vivacitate, ingeniozitate, neprevăzut, impertinenţă, paradox: iată o excelentă descriere a ironiei, tipică pentru scriitorul antimodern şi care va fi şi cea a lui Baudelaire.

Pentru a-l explica pe De Maistre, Scherer spunea că „spiritul uman se împarte în două clase", „oamenii faptei şi oamenii de drept, oamenii autorităţii şi oamenii criticii, oamenii stabilităţii şi cei ai mişcării"[42].Totuşi, există şi o a treia clasă de oameni, cea a fiinţelor paradoxale, şi acestea împărţite între fiinţare şi timp sau „aflate la egală distanţă între iluminism şi scepticism"[43], cum spune contele în convorbirea a zecea din *Serile de la Sankt-Petersburg*. Deşi De Maistre pare a se situa în zona stabilităţii, Scherer recunoaşte că „el simte o plăcere cu totul aparte când ne scandalizează raţiunea prin paradoxuri", sau când îşi atacă propriile argumente de autoritate – atitudine prin care „se manifestă elementul novator şi iubitor de hazard al geniului său"[44].

---

[40] Ferdinand Brunetière, „Joseph de Maistre şi cartea sa *Despre papă*", art.cit., p. 224.

[41] Edmond Scherer, „Joseph de Maistre", art.cit., p. 265.

[42] *Ibidem*, p. 281.

[43] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. II, p. 528.

[44] Edmond Scherer, „Joseph de Maistre", art.cit., p. 288.

De Maistre, „geniu iubitor de hazard" – această expresie reperează o altă trăsătură care face din antimoderni nişte moderni: opera lor neterminată sau chiar raritatea operei lor. Deşi aderă la valorile clasice, De Maistre nu ştie să compună mai bine decât Chateaubriand sau Ballanche, renunţând adeseori să-şi ducă opera la bun sfârşit. *Despre suveranitatea poporului* e doar o schiţă; în 1797, *Consideraţiile* sale *asupra Franţei* se terminau printr-un ciudat „fragment dintr-o istorie a Revoluţiei franceze, de David Hume", apoi se întrerupeau fără nici o concluzie printr-un *Cœtera desiderantur*, sugerând că Revoluţia, încă mai mult decât cartea, nu luase încă sfârşit. Apoi, „regalistul din Savoia" şi-a publicat abia în 1814 *Eseul pe marginea principiului generator al constituţiilor politice şi al celorlalte instituţii omeneşti*, redactat în 1809, iar *Despre papă* s-a dovedit a fi, în 1819, singura sa carte adevărată. *Serile de la Sankt-Petersburg*, scriere rămasă neterminată, a fost publicată în 1821, după moartea sa, dar el găsise aici modalitatea care i se potrivea cel mai bine „geniului său iubitor de hazard", un geniu de om al conversaţiei – de „conversator", spunea Lacordaire[45]: convorbirea plină de digresiuni.

Dogmatic şi autoritar, prin capriciile sale De Maistre stârneşte pretutindeni perplexitatea. Faguet spunea despre el că este un „un spirit căruia îi place imens de mult să contrarieze": „De Maistre nu se dă în lături să ne facă să simţim că, în ciuda caracterului său serios, îşi bate întrucâtva joc de noi"[46]. Faguet compara „inteligenţa lui de mistificator sinistru" cu spiritul lui Montaigne, al lui Pascal şi al lui Voltaire, căci nu se ştie niciodată dacă joacă un rol, de exemplu atunci când spune fără să surâdă: „Principiul suveranităţii poporului este atât de periculos, încât, chiar dac-ar fi adevărat, n-ar trebui să i se îngăduie să se arate"[47]. Critic al Iluminismului şi sămânţă de liberal, ironist el însuşi, Faguet înţelesese bine sensul „paradoxalismului" lui De Maistre: „Paradoxul

[45] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, « M[me] de Swetchine » („D-na de Swetchine"), în *Le Correspondant* (*Corespondentul*), 25 octombrie 1857, p. 193.

[46] Émile Faguet, *Joseph de Maistre*, *op.cit.*, p. 53.

[47] Joseph de Maistre, scrisoare către ducele de Serra-Capriola, 20 octombrie (1 noiembrie) 1805, în *Opere complete*, ed.cit., vol. IX, p. 494.

– spunea el – este răutatea oamenilor buni, care au prea mult spirit"[48]. De Maistre caută să fie rău, îi aduce un elogiu fulminant călăului, dar paradoxul se neagă pe sine şi este greu de crezut că De Maistre a convins vreodată pe cineva. „Metoda sa e alcătuită dintr-o seamă de digresiuni obţinute prin recurs la paralogisme şi dintr-o seamă de concluzii surprinzătoare"[49], spunea Faguet, folosind o formulă care-l face pe De Maistre nu numai modelul lui Baudelaire, ci şi acela al stilului modern. Îi datorăm dicţiunii sale metapolitice spirituale mai mult decât ficţiunii legate de influenţa politicii sale experimentale asupra totalitarismelor secolului XX.

Pasiunea pentru limbă

Baudelaire va moşteni totul de la acest maestru al imprecaţiei în *Inima mea dezgolită* şi în *Străfulgerări*[50], sau în pamfletul său împotriva belgienilor: „Eu, unul, simt uneori în mine tot ridicolul unui profet", recunoaşte el în *Străfulgerări*, adică acel amestec de patos şi ironie venit de la De Maistre, dar deja prezent la Burke, potrivit lui George Steiner.[51] *Spleen-ul parizian* abundă în sarcasme la adresa vieţii moderne; *Inima mea dezgolită* se rezumă la o vituperaţie sacadat-vehementă împotriva lumii moderne şi exprimă, „prin paradox şi impertinenţă", cum spunea Brunetière despre De Maistre, metafizica, politica şi estetica acesteia. Este o vituperaţie uşor nebună, chiar isterică – dar care nu se lasă înşelată –, neterminată şi nepublicată, pe care *Florile răului*, pendulând între „extaz" şi „dezgust", între protestul antimodern şi iubirea pentru lume, o evită. Căci blestemul, ca şi în Biblie, este dovadă de iubire, de o iubire pentru lume dovedită prin iubirea pentru cuvinte.

---

[48] Émile Faguet, *Joseph de Maistre, op.cit.*, p. 54.
[49] *Ibidem*, p. 55.
[50] Charles Baudelaire, *Străfulgerări, op.cit.*, vol. I, p. 667.
[51] George Steiner, *Aspecte ale contrarevoluţiei, op.cit.*, p. 136.

Dacă De Maistre este încă lizibil – şi destul de mult citit astăzi –, spre deosebire de Bonald sau de Lamennais, egalii săi, în viziunea lui Barbey d'Aurevilly, acest lucru se datorează vervei sale, limbii sale savuroase şi bine găsite. Ca şi alţi câţiva antimoderni din preajma lui, De Maistre este salvat de pasiunea sa pentru cuvinte, chiar dacă Scherer îşi exprima regretul că majoritatea consideraţiilor sale lingvistice sunt fanteziste – sau poate tocmai de aceea: după ce citează o serie de false etimologii propuse de De Maistre, Scherer spune, în concluzie, că „puerilitatea acestor etimologii nu este egalată decât de extravaganţa concluziilor mistice pe care autorul le trage din ele"[52]. Dar un bărbat care ştia că „stacojiul seamănă nespus de mult cu sunetul unei trompete"[53] nu se dovedeşte a fi, oare, un poet?

Ca şi Lamartine, Barthes ajunge să-i ierte totul – lui De Maistre, ca şi descendenţilor săi pe linia vervei antimoderne. *Discursul*, spunea el, este arogant prin definiţie, fiindcă discursul se identifică puterii, dar *scriitura* nu poate fi arogantă, fiindcă ea abdică din principiu de la orice putere. Or, De Maistre şi Bloy sunt scriitori. La aceştia, scriitura dezamorsează aroganţa discursului: „→ a scrie = a practica o violenţă a spunerii [...], şi nu o violenţă a gândirii; violenţa frazei ca atare, în măsura în care ea se ştie frază → iată de ce pot să spun, în mod paradoxal, că există scriituri provocatoare (Maistre) sau vociferante (Bloy), dar nu există scriituri arogante"[54]. Aroganţa proprie discursului este demontată în ceea ce Barthes numeşte „teatrul asertiv, excesiv, al unei ipoteze nebuneşti (De Maistre): este Scriitura". Mâniile, insultele, excesul, nebunia lui De Maistre – „un *Draufgänger*, un apucat, un nebun", spunea Cioran, citat de Barthes[55] – îl fac pe acesta inofensiv şi chiar simpatic, dacă se poate spune aşa, „un scriitor fără nici o

---

52 Edmond Scherer, „Joseph de Maistre", art.cit., p. 270.

53 Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, convorbirea a noua, ed.cit., p. 467.

54 Roland Barthes, *Neutrul. Curs ţinut la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., p. 207.

55 *Ibidem*, p. 207; *cf.* Cioran, prefaţă la De Maistre, *Texte alese*, ed.cit., p. 47.

influenţă şi, de altfel, defazat", conchide Barthes, cu o indulgenţă amestecată cu puţină condescendenţă.[56]

Astfel, De Maistre, anti-neutrul prin excelenţă, va avea, în mod ciudat, ultimul cuvânt în cursul lui Barthes despre *Neutru*, în legătură cu frica, emoţie care se opune dorinţei de Neutru. Or, soluţia se află în cea de-a şaptea convorbire din *Serile de la Sankt-Petersburg*, în care se arată cum poate fi exorcizată frica: „Înţelepciune exemplară a grecilor în această privinţă: [...] ei făceau din spaimă o divinitate, căreia, deci, îi puteai aduce sacrificii: «Îndrăzneţul spartan aducea sacrificii spaimei (Rousseau se miră de asta, pe undeva prin opera lui, nu ştiu de ce)»"[57].

Barthes reaminteşte că antimodernii sunt răscumpăraţi de stilul lor. Nu toţi au vociferat. Péguy alege, de exemplu, un alt mod de a-şi ritma puternic ideile, iar Barthes detesta ticurile lui Céline. Şi totuşi, proasta dispoziţie, mânia, protestul inspiră şi dau strălucire: „Există o tradiţie retorică a mâniei – scria Pierre Klossowski –, ale cărei origini sunt, evident, religioase [...] şi care a devenit, până la urmă, începând cu anii Revoluţiei, dintr-un gen oratoric, un gen literar [...] care a permis unei întregi categorii de temperamente să-şi exprime proasta dispoziţie, aşa cum alţii îşi exprimau umorul, chiar dacă această proastă dispoziţie, această stare de rău, această furie erau provocate de prostia burgheză (Baudelaire şi Flaubert), de utilitarismul şi moralismul societăţii capitaliste (Breton, suprarealiştii), de pozitivismul ateu (Barbey, Villiers) sau, în sfârşit, de persoane cu convingeri conservatoare, de aşa-numiţii «Bien-Pensants» ([„bine-gânditori"] – Bernanos)"[58]. Klossowski prelungea astfel tradiţia antimodernă până la Breton şi la suprarealişti. De ce nu?! Ea continuă chiar până la Barthes, sau până la noi.

---

[56] Roland Barthes, *Neutrul. Curs ţinut la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., p. 203.

[57] *Ibidem*, p. 259; *cf.* De Maistre, *Texte alese*, ed.cit., p. 76.

[58] Pierre Klossowski, *La Vocation suspendue* (*Vocaţia suspendată*), Gallimard, Paris, 1950, p. 14.

Partea II

Oamenii

infinită și, de altfel, detestat", conchide Barthes, cu o indulgență amestecată cu puțină condescendență.[96]

Astfel, De Maistre, anti-neutrul prin excelență, va avea, în mod ciudat, ultimul cuvânt în cursul lui Barthes despre *Neutru*. În legătură cu frica, emoție care se opune dorinței de Neutru (?), soluția se află în cea de-a șaptea convorbire din *Serile de la Sankt-Petersburg*, în care se arată cum poate fi exorcizată frica: „înțelepciune exemplară a grecilor în această privință [...] și-au făcut din spaimă o divinitate, căreia, deci, îi aduceau sacrificii: «îndrăznețul spartan aducea sacrificii spaimei (Rousseau se mira de asta, pe undeva prin opera lui, nu știu de ce)»".[97]

Barthes reamintește că antimodernii sunt răscumpărați de stilul lor. Nu toți au verva lui De Maistre, de exemplu, sau alt mod de a-și ritma puternic ideile, iar Barthes detestă tiradele lui Céline. Și totuși, proasta dispoziție, mânia, protestul inspiră și dau strălucire. „Există o tradiție istorică a mâniei – scrie Pierre Klossowski –, ale cărei origini sunt, evident, religioase [...] și care a devenit, până la urmă, începând cu anii Revoluției, dintr-un gen oratoric, un gen literar [...] care a permis unei întregi categorii de temperamente să-și exprime proasta dispoziție, așa cum alții își exprimau umorul, chiar dacă această proastă dispoziție, această stare de rău, această ură erau provocate de prostia burgheză (Baudelaire și Flaubert), de utilitarismul și moralismul societății capitaliste (Breton, suprarealiștii), de pozitivismul ateu (Barbey, Villiers) sau, în sfârșit, de persoane cu convingeri conservatoare, de așa-numiții *bien-pensants* („bine-gânditori") – Bernanos)"[98]. Klossowski prelungea astfel tradiția antimodernă până la Breton și la suprarealiști. De ce nu l-am continua chiar până la Barthes, sau până la noi.

---

[96] Roland Barthes, *Neutrul. Curs ținut la Collège de France, 1977-1978*, ed. cit., p. 203.

[97] *Ibidem*, p. 259; cf. De Maistre, *Serile...*, ed. cit., p. 76.

[98] Pierre Klossowski, *La Vocation suspendue (Vocația suspendată)*, Gallimard, Paris, 1950, p. 14.

Chateaubriand şi Joseph de Maistre, modelele lui Lacordaire

Dezamăgit de întorsătura pe care o luaseră evenimentele politice de la Paris şi de la Roma, Charles de Montalembert îi mărturisea prietenului său, contele Alfred de Falloux, la 7 septembrie 1868: „Mult mai puţin indulgent decât dumneata în ceea ce priveşte prezentul şi mult mai puţin încrezător în viitor, mai ales în legătură cu tot ce are de-a face cu Franţa, nu pot afla nici consolare, nici compensaţie în privinţa acestui pontificat al Papei Pius IX, care a răsturnat şi, poate, a nimicit marea operă a reacţiunii creştine, aşa cum înflorise şi se dezvoltase ea în prima jumătate a acestui secol, de la Chateaubriand până la Lacordaire, şi aşa cum dumneata şi cu mine am înţeles-o şi am slujit-o cât am putut mai bine"[1]. În Franţa, Montalembert se îndepărtase de regimul imperial, autoritar şi ostil faţă de religia libertăţii, faţă de catolicismul liberal în ascensiune între 1830 şi 1848; la Roma, Montalembert regreta că papa fusese privat de puterea temporală, că nu avea încredere în libertăţi, aşa cum dovedea *Syllabus*-ul din 1864, şi că-i avertiza pe catolici să nu încerce o reconciliere între Biserică şi civilizaţia modernă. Vremurile nu-i mai erau favorabile unei Biserici purtătoare a libertăţilor pe care, la 1830, le apărau Lamennais, Lacordaire şi Montalembert, potrivit devizei „Dumnezeu şi Libertatea", din *L'Avenir*, toţi trei regăsindu-se, chiar dacă pe bănci diferite, în Adunarea Constituantă din 1848.

---

[1] Charles de Montalembert, *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr. de Mérode et A. de Falloux, 1852-1870* (*Catolicism şi libertate. Corespondenţă inedită cu Părintele Lacordaire, Monseniorul de Mérode şi A. de Falloux, 1852-1870*), Éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 384.

Tocqueville îi evocă *în Amintirile* sale, mai ales pentru ziua de 15 mai, când mulţimea invadează Adunarea şi un „bărbat în salopetă" strigă, văzându-l pe Lacordaire: „Îl vezi pe vulturul acela?! Tare i-aş mai suci gâtul", făcând o comparaţie, pe care Tocqueville o găseşte demnă de toată admiraţia, între gâtul lung şi osos al acestui bătrân, gât care ieşea dintr-o glugă albă, capul său ras, înconjurat doar de un brâu de păr negru, chipul lui îngust, nasul acvilin, ochii apropiaţi, cu privirea fixă şi strălucitoare" şi pasărea de pradă.[2] Lacordaire a demisionat din Adunarea Constituantă încă de pe 18 mai, în timp ce Lamennais se postase la stânga Adunării şi susţinea insurecţia din iunie, iar Montalembert era deputat de extremă-dreapta.

„Marea operă a reacţiunii creştine, de la Chateaubriand până la Lacordaire", cum observă Montalembert după aceea, şi anume după ce s-a încheiat o epocă: iată firul care trebuie urmat, acela al renaşterii romantice a creştinismului. Între Chateaubriand şi Lacordaire, cum să nu-l evocăm şi pe Lamennais, totuşi, începând chiar cu el?! Chateaubriand l-a frecventat începând din 1818; au colaborat amândoi, împreună cu Bonald, la gazeta *Le Conservateur*, până la restabilirea cenzurii, în 1820; şi s-au împrietenit după 1830. Prietenia lor nu s-a dezminţit niciodată, nici chiar după ce Papa Grigore XVI a condamnat *Cuvintele unui credincios*, în enciclica *Singulari nos*, din 1834. Fidel până la capăt, Chateaubriand citează îndelung, în chip de concluzie la *Memoriile de dincolo de mormânt*, broşura *Despre trecutul şi despre viitorul poporului* (1841), scrisă de Lamennais în închisoarea Sainte-Pélagie, unde-şi ispăşea o pedeapsă de un an, după ce fusese condamnat pentru broşura precedentă, despre egalitate, intitulată *Ţara şi Guvernarea* (1840).[3] Subliniind cât de asemănător gândeau, Chateaubriand elogiază „libertatea, la care se rezumă orice progres real"[4], formulă aparţinându-i lui Lamennais, echivalentă cu acea identificare a creştinismului cu libertatea, care străbate întreaga operă a autorului

---

[2] Alexis de Tocqueville, *Amintiri*, ed.cit., p. 159.

[3] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, pp. 1017-1018.

[4] *Ibidem*, p. 1018.

Geniului creștinismului și-i îngăduie să-și încheie *Memoriile* prin următoarea profeție: „Ideea creștină este viitorul omenirii"[5].

Și în spatele lui Lacordaire, lângă Chateaubriand și Lamennais, cum să nu-l menționăm și pe Joseph de Maistre, pe care Lacordaire îl citea chiar înainte de a-l fi descoperit pe Lamennais și a cărui influență asupra lui a rivalizat cu cea a lui Chateaubriand?! În ianuarie 1837, de la Roma, unde locuia de când își întrerupsese conferințele de la Notre-Dame, în mai 1836, rugându-și un prieten să-i vândă toate bunurile, el cerea să-i fie păstrate doar câteva cărți rare din bibliotecă: „Sfântul Augustin, *Imitatio*, Chateaubriand, operele contelui De Maistre, cele șase Coduri"[6].

Chateaubriand, De Maistre, Lamennais, Lacordaire: iată canonul renașterii catolice contemporane romantismului, despre care vorbește Sainte-Beuve în 1849, într-una dintre convorbirile sale „de luni". Iată-i pe clasicii antimodernului.

Chateaubriand cel din Geniul creștinismului

În anii tinereții lui Lacordaire (1802-1861), Chateaubriand este un personaj de prim plan, omul politic destituit de la Ministerul Afacerilor Străine în iunie 1824, marele scriitor ale cărui opere complete sunt publicate cu începere din 1826, apărătorul libertății presei. Student în drept la Dijon fiind, Lacordaire îl citește, așa cum face toată generația sa. I se întâmplă să-l și întrezărească, în tovărășia lui Berryer, marele avocat liberal și viitorul apărător al lui Lamennais și al lui Chateaubriand, la Société des Bonnes Lettres, pe care o frecventează între anii 1822 și 1824 la Paris, în perioada stagiului său la baroul parizian, înainte de a intra la seminarul de la Saint-Sulpice: „[…] un cap frumos, o frunte înaltă, părul cărunt, nasul lung, dar nobil, trăsături largi și expresive,

---

[5] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, p. 1020.

[6] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, scrisoare către Paul Chéruel, 17 ianuarie 1837, în *Correspondance. Répertoire, 1816-1839* (*Corespondență. Repertoriu, 1816-1839* – ed. Guy Bedouelle și Cristoph-Alois Martin), Éditions Universitaires, Fribourg (Elveția) – Éditions Du Cerf, Paris, 2001, vol. I, pp. 771-772.

seamănă cu portretele sale"[7]. Dar acel Chateaubriand al lui Lacordaire, care-l marchează profund în momentul convertirii sale, este primul Chateaubriand, care-şi stabilea drept scop, în *Geniul creştinismului*, să corecteze erorile Iluminismului: „...ceea ce trebuia încercat, deci, era să se dovedească, dimpotrivă, că, dintre toate religiile care au existat vreodată, religia creştină este cea mai poetică, mai umană, mai favorabilă libertăţii, artelor şi literelor; că lumea modernă îi datorează totul [...]; în fine, trebuia să se apeleze la tot ce are mai încântător imaginaţia şi tot ce este mai scump inimii, spre salvarea acestei religii împotriva căreia tot şi toate fuseseră asmuţite"[8]. În linii mari, se stabileşte astfel superioritatea creştinismului, prin descrierea lumii moderne. Ca şi *Cugetările*, această nouă apologetică îşi propunea „să renunţe la tonul polemic sau teologic", spre a face ca „lectura să fie la fel de plăcută ca şi aceea a unui roman"[9]. Operele creştine sunt mai bune decât operele păgâne, proclamă Chateaubriand, şi, „dacă secolul nostru literar este inferior celui al lui Ludovic XIV, singura cauză pe care ar trebui s-o invocăm este religia noastră"[10]. Voltaire servea ca exemplu pentru această degenerescenţă. Potrivit unei formule definitive, pe care Lamennais o va cita în *Despre religie considerată în raporturile sale cu ordinea politică şi civilă*[11]: „Este, aşadar, un lucru în general recunoscut că Europa îi datorează Sfântului Scaun civilizaţia sa, o parte dintre cele mai bune legi ale sale şi aproape toate ştiinţele şi artele sale"[12].

---

[7] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, scrisoare către Prosper Lorain, 7 februarie 1824; *ibidem*, p. 101.

[8] Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, ed.cit., pp. 469-470.

[9] *Idem*, scrisoare către Amable de Baudus, 25 octombrie 1799, în *Correspondance générale* (*Corespondenţă generală*), Gallimard, Paris, 1977, vol. I, p. 101.

[10] *Idem, Geniul creştinismului*, ed.cit., p. 868.

[11] Hughes Félicité Robert de Lamennais, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-1826), în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Paris, 1836-1837, 12 vol.; aici, vol. VII, p. 114; citat de Louis Le Guillou, *L'Évolution de la pensée religieuse de Félicité Lammenais* (*Evoluţia gândirii religioase a lui Félicité Lammenais*), Armand Colin, Paris, 1966, p. 101.

[12] Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, ed.cit., p. 1053.

În prefaţa din 1826 la *Geniul creştinismului* din seria de *Opere complete*, Chateaubriand îşi rezuma el însuşi toată viaţa, de după douăzeci şi cinci de ani, ca pe „o luptă [...] împotriva oamenilor care făceau abuz de putere pentru a corupe sau a pune în lanţuri popoarele"[13]. Acesta a fost proiectul care urma să convertească, în anii 1820, generaţia lui Lacordaire, acesta apropiindu-se, din acel moment, de Lamennais: „Un tineret generos – continuă Chateaubriand – este gata să se arunce în braţele oricui va predica nobilele sentimente care se asociază atât de bine cu nobilele precepte ale Evangheliei; dar fuge de supunerea servilă"[14].

Fidel acestei apologetici care nu este nici teologică, nici metafizică, ci istorică, estetică şi socială, Lacordaire va spune că, după ce-şi pierduse credinţa în tinereţe, şi-o regăsise în ideea că nu este posibilă o societate fără religie.[15] Liberalismul şi patriotismul îi vor însufleţi toate acţiunile vieţii, după ce va fi înţeles, citind *Geniul creştinismului*, că religia aduce, pe lumea aceasta, justiţia, ordinea şi libertatea: „Guvernele noastre moderne îi datorează, incontestabil, creştinismului autoritatea lor cea mai solidă şi revoluţiile lor mai puţin frecvente"[16], afirma Chateaubriand; sau, spunea el mai brutal în *Eseu despre revoluţii*: „[...] e nevoie de o religie, altminteri societatea piere"[17]. După zeci de ani, *Conferinţele de la Notre-Dame de Paris*, susţinute de Lacordaire cu un imens succes în anii 1835 şi 1836, apoi din nou din 1843 până în 1851 (după o lungă întrerupere în timpul căreia a intrat în ordinul călugărilor dominicani la Roma şi a restaurat ordinul Fraţilor Predicatori în Franţa), vor rămâne până la capăt inspirate de programul propus de Chateaubriand în *Geniul creştinismului*: „Chiar dacă i s-ar nega creştinismului dovezile sale supranaturale, şi tot ar mai rămâne,

---

[13] Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, ed.cit., p. 461.

[14] *Ibidem*, p. 462.

[15] José Cabanis, *Lacordaire et quelques autres. Politique et religion* (*Lacordaire şi alţi câţiva. Politică şi religie*), Gallimard, Paris, 1982, p. 278.

[16] Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, ed.cit., p. 1092.

[17] *Idem*, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes* (*Eseu istoric, politic şi moral despre revoluţiile antice şi moderne*), în *Opere complete*, ed.cit., vol. XIII, p. 429.

în sublimitatea moralei sale, în imensitatea binefacerilor sale, în frumuseţea ceremoniilor sale, îndeajuns de multe argumente pentru a dovedi că este cultul cel mai divin şi cel mai pur din câte vor fi practicat vreodată oamenii"[18].

Sainte-Beuve putea să exclame: „[...] Vedem deja ce a fost cu adevărat această operă: a fost o lovitură bruscă, o lovitură de teatru şi de altar, o maşină miraculoasă şi promptă, care a acţionat în momentul decisiv şi a jucat rolul de auxiliar într-o restauraţie socială datorită căreia suntem astăzi ceea ce suntem"[19]. El exprimă, totuşi, anumite rezerve, care-i anunţă şi reticenţele faţă de Lacordaire: „*Geniul creştinismului* a fost util pentru că a contribuit la restabilirea respectului faţă de creştinism, considerat din punct de vedere social şi politic. Dar a fost mai puţin util în măsura în care a angajat, încă de la bun început, restauraţia religioasă pe o cale strălucită şi superficială, strict literară şi pitorească, pe calea cea mai îndepărtată de adevărata regenerare a sufletului."[20] În *Port-Royal*, Sainte-Beuve va marca o distanţare asemănătoare în raport cu apologetica pascaliană destinată omului de lume, „tinerilor creştini de salon"[21].

Lacordaire a aparţinut din plin acestei generaţii romantice şi Chateaubriand îşi dădea seama cât de mare era influenţa lui asupra ei. În prefaţa din 1826, el constata: „Literatura s-a colorat, în parte, în culorile *Geniului creştinismului*: unii scriitori mi-au făcut onoarea să imite fraze din *René* şi din *Atala*, după cum şi amvonul a împrumutat şi mai împrumută încă şi astăzi, în fiecare zi, ceea ce am spus eu despre ceremoniile, misiunile şi binefacerile creştinismului"[22]. Pentru generaţia anilor 1830, creştinismul şi Revoluţia se identifică, iar democraţia va fi prelungirea lui, militând pentru libertate şi egalitate, pentru perfecţionarea lumii

---

[18] Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, ed.cit., p. 1092.

[19] Sainte-Beuve, *Chateaubriand et son groupe littéraire sous l'Empire* (*Chateaubriand şi grupul său literar sub Imperiu* – 1861), Calmann-Lévy, Paris, [f.d.], lecţia 11, vol. I, p. 280.

[20] *Ibidem*, lecţia 14, p. 340.

[21] *Ibidem*, p. 339.

[22] Chateaubriand, *Geniul creştinismului*, ed.cit., pp. 459-460.

politice, după cea a lumii intelectuale şi morale. Progresul societăţilor decurge din principiile Evangheliei, va repeta Chateaubriand în articolul său din *La Revue des Deux Mondes* (15 aprilie 1834), intitulat „Viitorul lumii" şi reluat în chip de concluzie la *Memorii de dincolo de mormânt*: „Creştinismul este preţuirea cea mai filozofică şi cea mai raţională a lui Dumnezeu şi a creaţiei; el închide în sine cele trei mari legi ale universului, legea divină, legea morală, legea politică: legea divină – unitatea lui Dumnezeu în trei persoane; legea morală – *caritatea*; legea politică, adică *libertatea, egalitatea, fraternitatea*"[23]. Profetismul patriotic al lui Chateaubriand va inspira, ca şi prevestirea unei a patra Revelaţii, titlurile unor ziare precum *L'Avenir* (*Viitorul*) şi *L'Ère nouvelle* (*Era nouă*), la care Lacordaire avea să colaboreze în anii 1830 şi 1848.

Astfel, admiraţia lui Lacordaire faţă de Chateaubriand îl călăuzeşte din nou spre *Geniul creştinismului* şi episodul din *René*, către prefaţa din 1826, din *Opere complete*, sau către prefaţa tot din 1826 la *Eseul despre revoluţii* consacrat libertăţii, text pe care Montalembert îl mai citează încă emoţionat, spre sfârşitul vieţii sale, într-o scrisoare către Falloux din iulie 1868: „Nu voi redeveni necredincios decât atunci când mi se va fi demonstrat că religia catolică este incompatibilă cu libertatea; numai atunci voi înceta să mai consider adevărată o religie opusă demnităţii omului. [...] Oricât m-ar durea de tare, va trebui să recunosc, fără voia mea, că mă hrăneam cu himere."[24]

Lacordaire şi Montalembert, eroi romantici

Lacordaire nu spune nicăieri c-ar fi citit *Geniul creştinismului*. În scrisorile sale din 1825 şi 1826, îl citează pe Chateaubriand de mai multe ori[25], şi anume fragmente din *Martirii*, dar în *Testament*

---

[23] Chateaubriand, *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, p. 1021.

[24] *Idem*, *Eseu istoric, politic şi moral despre revoluţiile antice şi moderne*, *op.cit.*, p. 27; citat de Montalembert în *Catolicism şi libertate. Corespondenţă inedită...*, ed.cit., p. 378.

[25] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Corespondenţă. Repertoriu, 1816-1839*, ed.cit., pp. 150, 151, 173, 184.

neterminat, dictat în ajunul morţii sale, va spune că nu s-a îndreptat spre Dumnezeu datorită unei cărţi: „[...] nici o carte, nici un om n-au fost uneltele sale pe lângă mine"[26]. El face atunci deosebirea între Lamennais şi Chateaubriand, adevăratul magistru al generaţiei sale: „[...] mai mult decât domnul de Chateaubriand, el ar fi fost simbolul viu al adevăratei religii unite cu adevărata libertate, dacă n-ar fost la început absolutist"[27]. Primele convingeri politice ale lui Lamennais l-au împiedicat pe Lacordaire, care fusese dintotdeauna liberal, să-i acorde o încredere absolută şi relaţiile lor, începând cu perioada colaborării la gazeta *L'Avenir*, n-au fost niciodată cordiale. Nici o bănuială de felul acesta nu este exprimată faţă de Chateaubriand, acest fiu al Revoluţiei, iar când Lacordaire, cuprins de melancolie la sfârşitul anilor 1820, chiar înainte ca Revoluţia din Iulie 1830 să-i fixeze, în sfârşit, energiile şi să-i atribuie o misiune în Franţa, proiectează să plece în ţara libertăţii, Statele Unite, el merge pe urmele lui Chateaubriand. Visul său legat de America se lasă încă bănuit în discursul său de recepţie la Academia Franceză, din 1861, sub pretextul unui elogiu adus lui Tocqueville, căruia Lacordaire îi urmează: „Spiritul american este religios; el are un respect înnăscut faţă de lege; preţuieşte libertatea la fel de mult ca egalitatea; vede în libertatea civilă temeiul prim al libertăţii politice"[28].

În schimb, în cazul tânărului Montalembert (1810-1870), dovezile de iubire faţă de Chateaubriand sunt numeroase, dovedind o sensibilitate romantică exemplară. Montalembert îl vede pe Chateaubriand pentru prima oară la 21 decembrie 1827, la cursul lui Alexis François Rio[29], viitor ghid al lui Lamennais, Lacordaire

---

[26] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Testament inachevé*, în *Mémoire dominicaine* (*Memoria dominicană*), nr. 4, 1994, p. 246.

[27] *Ibidem*, p. 254.

[28] *Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Lacordaire le 24 janvier 1861* (*Discursuri pronunţate în şedinţa publică ţinută de Academia Franceză pentru recepţia D-lui Lacordaire pe 24 ianuarie 1861*), Firmin Didot, Paris, 1861, p. 14.

[29] Charles de Montalembert, *Journal intime inédit* (*Jurnal intim inedit*), vol. I, *1821-1829*, ed. Louis Le Guillou şi Nicole Roger-Taillade, Éditions du CNRS, Paris, 1990, p. 118.

şi Montalembert la Roma, în 1832. Aşa cum arată şi jurnalul său intim, prieteniile sale masculine şi feminine sunt ritmate de lectura în comun a povestirii *René* – de exemplu, împreună cu Léon Cornudet, prietenul său de la colegiul Sainte-Barbe, în ziua de 15 mai 1828: „Seară încântatoare în compania lui Léon: citim din *René*, cel mai minunat roman din câte s-au scris vreodată"[30]; sau împreună cu părinţii săi şi cu secretarul tatălui său, la Stockholm, pe 26 aprilie 1829: „Le citesc din *René* tatii, mamei şi lui Tallenay"[31]; sau împreună cu tânara femeie de care se îndrăgosteşte în timpul vizitei sale la Stockholm, pe 16 mai 1829: „Contesa Ugglas şi-a petrecut toată seara la noi: am citit din *René*, care i-a plăcut foarte mult"[32]. Pe 29 iulie 1829, el îi face un cadou, la plecare, contesei Ugglas: „În fine, când a trebuit să plec şi după ce i-am dat un *Atala-René* pe care l-am căutat pentru ea"[33]. Şi asemenea mărturisiri continuă. Pe 15 noiembrie 1829, îi face o vizită prietenului său Gustave Lemarcis, bolnav de tuberculoză, care se pregăteşte să plece către Italia: „[...] pentru penultima sau, poate, pentru ultima dată. Dăruit o pecete cu această funebră şi veridică deviză: *We bloom to-day, to-morrow die* [„Astăzi înflorim, mâine murim" – *n.trad.*]. Citit scrisoarea lui René către Celuta"[34] – scrisoarea de adio din *Natchez-ii*, operă de tinereţe a lui Chateaubriand, nepublicată înainte de 1826, figurând în volumele XIX şi XX din *Opere complete*. Pe 14 decembrie 1829, după o zi fastidioasă petrecută la facultatea de drept şi după ce făcuse cumpărături, scrie: „Seara, înduioşătoare lectură din *Atala*. Şi eu am lăsat să cadă pământul somnului peste o frunte *de mai puţin* de optsprezece primăveri! Ca şi sora lui Chactas, şi a mea era cu adevărat o sfântă, o martiră."[35] Montalembert se gândeşte, de astă-dată, la *Atala*, episod detaşat din *Natchez-ii*, publicat în 1801 şi inserat în ediţia engleză a *Geniului creştinismului*, şi face aluzie la moartea

---

30 Charles de Montalembert, *Jurnal intim inedit*, ed.cit., p. 139.

31 *Ibidem*, p. 255.

32 *Ibidem*, p. 258.

33 *Ibidem*, p. 274.

34 *Ibidem*, p. 327.

35 *Ibidem*, p. 334.

surorii sale Élise, survenită pe 3 octombrie 1829. Melancolia sa omniprezentă se exprimă prin mijlocirea lui Chateaubriand.

Nu găsim asemenea mărturisiri la Lacordaire, dar prietenia lor, care începe după ce se întâlniseră la Lamennais, în noiembrie 1830[36], a avut drept model – în 1831 şi 1832 – aceste pasiuni romantice atât de frecvente în jurnalul lui Montalembert. De aceea, trebuie să ni-i închipuim pe Lacordaire şi pe Montalembert citind împreună din *René*. Prietenia lor s-a legat sub semnul lui Chateaubriand, dar şi sub cel al lui De Maistre. Pe 28 martie 1831, la puţin timp după ce Montalembert i-l prezentase pe Lacordaire doamnei Swetchine, care va deveni cea mai bună prietenă a sa, Montalembert notează în jurnalul său: „Vizită la doamna de Swetchine, care se arată agreabilă şi binevoitoare ca de obicei, şi seară petrecută până la miezul nopţii, împreună cu acest încântător Lacordaire. Suntem entuziasmaţi de scrierile lui De Maistre etc. Citim articolul lui despre Chateaubriand, facem proiecte etc."[37] Două puncte ale acestei însemnări sunt remarcabile.

Pe de o parte, Lacordaire, aflat în plină activitate la cotidianul *L'Avenir*, plasează aici un articol – nesemnat, după obiceiul locului – intitulat „Despre broşura domnului de Chateaubriand" şi publicat în numărul 163, din 28 martie 1831.[38] Respectivei broşuri, intitulate *Despre Restauraţie şi monarhia electivă*, care apăruse pe 24 martie, îi este consacrată aproape întreaga pagină întâi a ziarului, care dă ample citate din această „ultimă predică"[39] a lui Chateaubriand, însoţindu-le de acest comentariu: „Cuvintele sale, privite sub toate aceste aspecte, pentru că în toate aspectele există ceva adevărat, ni se par o capodoperă de imparţialitate, o adevărată muncă de predicator, potrivite pentru cel mult *o sută de naivi*.

---

36 « 4° visite à La Mennais: rencontre de l'admirable abbé Lacordaire » („A 4-a vizită la Lamennais: întâlnirea cu admirabilul abate Lacordaire" – 12 noiembrie 1830), *apud* Montalembert, *Jurnal intim inedit*, ed.cit., vol. II, *1830-1833*, p. 115. Montalembert se va arăta entuziasmat de discursul lui Lacordaire de la tribunalul corecţional, din data de 30 noiembrie (*ibidem*, p. 121).

37 *Ibidem*, p. 164.

38 *L'Avenir*, 28 martie 1831, pp. 1-2.

39 Chateaubriand, *Despre Restauraţie şi monarhia electivă* (1831), *op.cit.*, vol. II, p. 560; citat în *Memorii de dincolo de mormânt*, ed.cit., vol. II, p. 494.

De aceea, predica lui ne-a plăcut foarte mult; căci suntem şi noi unii dintre aceşti *naivi* preocupaţi de gândul libertăţii şi al adevărului." Asupra unui singur punct se manifestă un dezacord: redactorii ziarului *L'Avenir* nu văd în Henric V „unica speranţă a patriei". Altminteri, redactorul ziarului subliniază „ciudata potrivire dintre judecăţile noastre asupra oamenilor şi faptelor" şi cele din broşura lui Chateaubriand. Or, această broşură, după numai câteva zile, departe de a fi reţinut atenţia a „cel mult *o sută de naivi*", este reluată în cor de presa legitimistă, în ciuda modului aspru în care Chateaubriand critică ultimii ani de regim liberticid al lui Carol X. Lacordaire se felicită pentru această situaţie, dacă ea înseamnă că legitimiştii vor apăra, de acum înainte, libertăţile civice, şi conchide el însuşi, cu o imagine care ne permite să-l recunoaştem, printr-un elogiu al libertăţii, „această piatră pe care nefericirea este silită să se aşeze şi să spere"[40].

Pe de altă parte, atât Lacordaire, cât şi Montalembert se entuziasmează în faţa operei lui De Maistre, menţionat alături de Chateaubriand, sau chiar înainte de el. De Maistre, pe care Lacordaire îl cita încă din 1825 la seminarul de la Saint-Sulpice, înainte de a-l întâlni pe Lamennais – „[...] nici unul dintre scriitorii noştri n-a emis gânduri atât de profunde şi atât de practice", spunea el, după ce citise *Despre papă* şi *Serile de la Sankt-Petersburg*[41] – a rămas întotdeauna o referinţă centrală a gândirii sale şi l-a influenţat, neîndoielnic, la fel de mult ca şi Chateaubriand. În 1834, el figurează în fruntea unei liste, înaintea lui Bonald şi Lamennais – o listă, sigur, „strict arbitrară" în privinţa ordinii –, dar de pe care Chateaubriand lipseşte, nefigurând printre lecturile recomandate unui tânăr: „*Serile de la Sankt-Petersburg; Despre papă; Scrisori către un gentilom rus despre Inchiziţia spaniolă; Consideraţii asupra Franţei*"[42]. Buna sa prietenă şi confidentă, doamna Swetchine, „liber-pansistă" după moda secolului XVIII, fusese convertită de

---

[40] *L'Avenir*, 28 martie 1831, p. 2.

[41] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, scrisoare către Théophile Foisset, 18 septembrie 1825, în *Corespondenţă. Repertoriu, 1816-1839*, ed.cit., p. 165.

[42] *Ibidem*, p. 517. A se vedea şi o altă scrisoare, din 1836, către un tânăr, *ibidem*, p. 757.

De Maistre la Sankt-Petersburg, unde-şi făcuseră vizite reciproce mult timp şi cu mare plăcere. Ca şi De Maistre, avea „o conversaţie strălucită"[43]. Datorită ei, Lacordaire a aflat, aşadar, ce bărbat plăcut fusese De Maistre în intimitate, cunoscându-l, totodată, şi ca un gânditor absolut, datorită cărţilor sale. El va aminti de toate acestea într-o amplă evocare a şederii lui De Maistre la Sankt-Petersburg şi într-un frumos elogiu adus conversaţiei ca „ultim refugiu al libertăţii umane" – elogiu inclus în emoţionantul panegiric pe care-l va dedica prietenei sale în 1857. Sub cel de-al Doilea Imperiu, în faţa reprimării libertăţilor, Lacordaire, discipol al lui De Maistre şi al lui Chateaubriand şi fidel lui însuşi, apără cu ardoare conversaţia ca ultim refugiu al acestor libertăţi: „Ea încă mai vorbeşte atunci când şi acolo unde tribuna tace; înlocuieşte cărţile care nu se mai publică; dă curs gândirii urmărite de despotism; în sfârşit, înflăcărează, pune în mişcare, emoţionează; acolo unde mai poate trăi, ea este principiul şi ecoul atotputernic ale opiniei publice.[...] Atâta vreme cât încă mai conversează, o societate este salvată."[44]

Pe 26 aprilie 1831, Montalembert mai semnalează în jurnalul său: „[...] vizită, împreună cu Lacordaire, la Chateaubriand, ca să-i mulţumim pentru *Studiile* sale *istorice*. Ne-a primit cu cea mai mare amabilitate, a adus un imens elogiu ziarului *L'Avenir*. Ne-a spus că renunţă la ideea de a mai face istoria Franţei, că nu va mai face decât istoria Restauraţiei, sau îşi va scrie memoriile etc. În fine, am fost foarte mulţumit de el."[45] *Studii sau discursuri istorice*, urmate de *Analiza critică a istoriei Franţei*, tocmai fuseseră puse în vânzare la 20 aprilie şi constituiau cel de-al treisprezecelea şi ultim volum din *Operele complete*.[46] Erau precedate de o lungă

---

[43] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, „D-na de Swetchine", în *Le Correspondant*, 25 octombrie 1857, pp. 193-209; aici, p. 193.

[44] *Ibidem*, p. 196.

[45] Charles de Montalembert, *Jurnal intim inedit*, ed.cit., vol. II, *1830-1833*, p. 175.

[46] Chateaubriand, *Studii sau discursuri istorice*, tomurile I-IV, în *Opere complete*, ed.cit., vol. IV – V – V[ter].

prefaţă despre metoda istoriografică, în care Chateaubriand explica şi motivele pentru care el renunţa să scrie propria istorie a Franţei, mulţumindu-se doar să propună câteva rudimente. Începută atunci când „istoria modernă îi bătea la uşă", când Restauraţia eşua, încercarea se dovedise zadarnică: „[...] era vorba, desigur, de naufragiul lumii vechi; or, noi ne găsim astăzi angajaţi în naufragiul lumii moderne"[47]. Fără a spune ceva în prefaţă, Chateaubriand îi anunţase deja, în particular, pe Lacordaire şi Montalembert că opera sa cotea spre *Memoriile de dincolo de mormânt*, carte căreia urma să i se consacre, din acel moment, întru totul. Simpatia lui Chateaubriand pentru tinerii săi admiratori liberali, complicitatea lui cu ei sunt astfel clar stabilite, în egală măsură cu veneraţia lor faţă de el.

Un indiciu din epocă este semnificativ: Lacordaire îl numeşte pe Montalembert „René" în scrisorile pe care i le trimite începând cu 1 septembrie 1831: „Ieri, la Blois, dragul meu René, am vrut să-ţi scriu şi chiar am pus pe hârtie câteva rânduri, de îndată ce am ajuns la han, ca să-ţi fac pe plac; dar n-am putut să-mi termin scrisoarea, într-atât de rece mi s-a părut cerneala sau, mai curând, e vorba de o timiditate care mă împiedică să-ţi scriu ceea ce-ţi tot spun în ultimele zece luni"[48]. Găsim apoi, în perioada următoare, „dragul meu René" (30 septembrie şi 6 octombrie 1831)[49], „bunul meu René" (3 octombrie 1831)[50], „dulcele meu René" (16 octombrie 1831)[51], „sărmanul meu René" (31 octombrie 1831)[52], totul petrecându-se în timp ce *L'Avenir* se afla în plină criză. Încă şi la 9 aprilie 1832, după ce se despărţise de Montalembert şi de Lamennais la Roma, Lacordaire, scriindu-i de la Paris prietenului

---

[47] Chateaubriand, *Cuvânt înainte* la *Studii sau discursuri istorice*, vol. I, *op.cit.*, tom IV, pp. 2-3.

[48] *Lacordaire-Montalembert. Correspondance inédite, 1830-1861* (*Lacordaire-Montalembert. Corespondenţă inedită, 1830-1861* – ed. Louis Le Guillou şi André Duval), Éditions Du Cerf, Paris, 1989, p. 64.

[49] *Ibidem*, pp. 70 şi 76.

[50] *Ibidem*, p. 74.

[51] *Ibidem*, p. 87.

[52] *Ibidem*, p. 105.

său, îl numea „dragul meu René"[53]. Este adevărat că-l numeşte şi mai neobişnuit: „bunul meu Ugglas"[54], după numele contesei pentru care Montalembert avusese nişte sentimente foarte tandre pe vremea când citeau împreună din *René* la Stockholm, în 1829; ba chiar, când îi scrie de la Paris la München, pe 15 august 1832, îl numeşte „dragul meu, dragul meu Hedwige"[55], după numele prinţesei Hedwige Lubomirska, de care Montalembert se îndrăgostise la Roma, în 1832.

Admiraţia lor comună pentru *René* este ilustrată de o scrisoare pe care Lacordaire i-a trimis-o lui Montalembert de la La Chenaie pe 16 octombrie 1832, cu puţin timp înainte să plece definitiv de acolo în decembrie şi să se despartă de Lamennais: „Acum câteva zile, am fost la cumnatul d-lui Féli şi, la întoarcere, am văzut castelul domnului de Chateaubriant [*sic*] de la Comburg, cel despre care vorbeşte în *René*. Este un lucru de o frumuseţe desăvârşită: închipuie-ţi o clădire pătrată, cu patru turnuri, câte unul pe fiecare latură, cu o arhitectură puternică şi simplă, cu o poartă mare cu ogivă, la care urci pe o scară vastă, de-a dreptul şi în exteriorul clădirii, o imensă curte ca o pajişte şi o grădină prelungă prin care aceasta continuă. Intrarea şi faţada, care dădeau spre curte şi spre grădină, privesc spre locuri însingurate; de cealaltă parte, castelul domină oraşul şi o vale destul de frumoasă, în care există un eleşteu."[56] Această frumoasă povestire despre o vizită la Combourg ar merita să figureze într-o antologie a vizitelor la casa natală a marelui scriitor.

Totuşi, în ciuda admiraţiei pe care o nutreau împreună faţă de Chateaubriand, apărătorul libertăţii presei, atunci când această libertate este condamnată de Roma, prin enciclica *Mirari vos* din 15 august 1832, Lacordaire, spre deosebire de Lamennais, care era mai în vârstă decât el, se supune şi-l sfătuieşte pe mai-tânărul Montalembert, într-o scrisoare din 14 decembrie 1833, în care-l

---

[53] *Lacordaire-Montalembert. Corespondenţă inedită, 1830-1861*, ed.cit., p. 119.

[54] *Ibidem*, p. 64, scrisoarea din 1 septembrie 1831.

[55] *Ibidem*, p. 149.

[56] *Ibidem*, p. 156. Vezi Lacordaire, *Corespondenţă. Repertoriu, 1816-1839*, ed.cit., p. 429.

invocă pe De Maistre în speranţa de a fi mai convingător, să facă şi el acelaşi lucru: „Domnul de Maistre nu a spus nici el altceva. Eşti, oare, cu adevărat convins că libertatea presei nu înseamnă, de fapt, oprimarea inteligenţelor ~~slabe~~ «oneste» de către inteligenţele ~~puternice~~ «perverse» şi că Dumnezeu, supunând toate spiritele autorităţii Bisericii, n-a făcut mai mult pentru libertatea reală a umanităţii, decât scrierile lui Luther, Calvin, Hobbes, Voltaire, decât *Le Constitutionnel* sau *La Tribune du Mouvement*? Te-ai convins cu adevărat că libertatea presei nu va însemna distrugerea libertăţii europene şi a literaturii?"[57] Recomandând supunerea faţă de Sfântul Scaun, Lacordaire alege să se raporteze la prietenul doamnei Swetchine, la cel care o convertise, la cântăreţul absolutismului, împotriva lui Chateaubriand, vestitorul libertăţii presei, arătând astfel, încă o dată, că aceştia erau cei doi magiştri ai săi, mereu în concurenţă unul cu celălalt. O scrisoare către Montalembert datată 14 septembrie 1835, care-l pune în gardă pe acesta împotriva iubirii umane, reamintindu-i de iubirea necruţător-geloasă a lui Dumnezeu, scoate din nou în evidenţă predilecţia lui Lacordaire pentru De Maistre: *„Am fost zdrobiţi ca să fim amestecaţi*, zicea d-l De Maistre despre popoarele Europei"[58].

Lacordaire îşi aduce aminte la perfecţiune de clauzula puternică a celei de-a doua convorbiri din *Serile de la Sankt-Petersburg*, în care contele profeţea mersul omenirii către unitate: „Totul arată că mergem către o mare unitate, pe care trebuie s-o *întâmpinăm de la depărtare* – ca să mă slujesc de o expresie religioasă. Suntem zdrobiţi dureros şi pe bună dreptate; dar, dacă nişte bieţi ochi ca ai mei sunt demni să întrevadă secretele divine, eu vă spun că suntem *zdrobiţi* tocmai spre a fi mai bine *amestecaţi laolaltă*."[59]

Lacordaire a rămas fidel gândirii şi limbajului demaistriene tot restul vieţii. În 1858, în necrologul pe care i-l făcea părintelui Ravignan, care-l înlocuise la Notre-Dame după plecarea sa la Roma, în 1836, Lacordaire se foloseşte de pretext pentru a povesti

---

[57] *Lacordaire-Montalembert. Corespondenţă inedită, 1830-1861*, ed.cit., p. 236. Croşetele indică o substituţie interlineară.

[58] *Ibidem*, p. 309.

[59] Joseph de Maistre, *Serile de la Sankt-Petersburg*, ed.cit., vol. I, p. 171.

cum a avut loc renaşterea catolică din secolul XIX, începând cu De Maistre şi Chateaubriand, trecând prin Lamennais, pe care nu-l numeşte altfel decât „acest nefericit Tertulian"[60], şi până la propria sa generaţie, a lui Montalembert şi a lui Frédéric Ozanam: „Revoluţia însăşi ne-a încredinţat arme, dar nu pentru a distruge, ci pentru a construi"[61]. Aceste arme sunt, bineînţeles, libertăţile – libertatea religioasă, libertatea presei – şi, de astă-dată, Lacordaire reia una dintre ideile şi formulele cele mai frapante din *Consideraţii asupra Franţei*, privitoare la Providenţă: „Dacă se foloseşte de unelte dintre cele mai josnice, ea procedează astfel pedepsind, pentru a regenera"[62].

Chateaubriand şi Conferinţele de la Notre-Dame de Paris

În 1835, primul an – sau serie – de conferinţe de la Notre-Dame se referă la Biserică. Această ciudată răsturnare a ordinii apologetice îi convine unui fost colaborator al publicaţiei *L'Avenir*, pentru care Biserica este – sau ar trebui să fie – „cea mai înaltă putere metafizică, cea mai înaltă putere istorică, cea mai înaltă putere morală, cea mai înaltă putere socială"[63] – şi care nu ezită s-o definească prin conceptul de libertate: „Spun, deci, că libertatea creştină, care constituie puterea Bisericii sub raport exterior, vine de la Dumnezeu şi că ea este patrimoniul speciei umane"[64]. În acest elogiu al Bisericii ca „democraţie creştină" – Lacordaire a rostit aceste cuvinte, care aveau să stârnească mari proteste şi care nu mai figurează în textul publicat în 1854 –, Biserica şi libertatea sunt unul şi acelaşi lucru: „Libertatea adevărului, a harului,

---

[60] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, „Regretatul părinte de Ravignan", în *Le Correspondant*, 25 martie 1858, pp. 509-515; aici p. 511.

[61] *Ibidem*, p. 514.

[62] Joseph de Maistre, *Consideraţii asupra Franţei*, *op.cit.*, p. 98

[63] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame de Paris* (*Conferinţele de la Notre-Dame de Paris*), Garnier, Paris, [f.d], 5 vol.; aici, vol. I, p. 37 (1835, conferinţa nr. 2).

[64] *Ibidem*, p. 104 (1835, conferinţa nr. 6).

libertatea virtuţii, iată întreaga putere a Bisericii, tot dreptul ei, toată ambiţia ei"[65]. S-a văzut în aceste propoziţii începutul unei mişcări de separare a Bisericii de Stat, în manieră americană, pentru a conserva libertatea religiei. Oricum, chiar şi fără să apară vreo referire la Chateaubriand, ordinea apologeticii unui *honnête homme* – a „omului onest" – expusă de Lacordaire este conformă cu *Geniul creştinismului*.

În cel de-al doilea an, 1836, Lacordaire se ocupă de doctrina Bisericii; şi în această privinţă, ordinea expunerii poate fi deconcertantă, de vreme ce oratorul vorbeşte despre tradiţie înainte de a aborda scrisul, raţiunea şi credinţa. Or, primul exemplu din tradiţia simbolică dat de Lacordaire este sacrificiul, poate că de data aceasta inspirat nu atât de Chateaubriand, cât de De Maistre: „Sacrificiul este, în mod evident, un act moral, religios, dogmatic; el are o semnificaţie la care aderă umanitatea şi, într-adevăr, umanitatea i l-a oferit pretutindeni lui Dumnezeu ca pe o recunoaştere a suveranităţii sale, o ispăşire, o speranţă, un mijloc prin care te poţi mântui. [...] Sacrificiul are valoarea unui fapt universal şi perpetuu, adică a unei legi."[66] Doctrina sacrificiului îl conduce pe Lacordaire, tot în termeni demaistrieni, către o superbă apologie a „incomprehensibilei figuri a preotului": „Preotul! Bărbatul care nu există nici prin morală, nici prin filozofie, nici prin Stat, nici prin lume! Bărbatul cu neputinţă de creat şi care, totuşi, este întotdeauna pretutindeni! Cine să fie, la urma urmei? Preotul este bărbatul uns prin tradiţie să răspândească sânge [...]; preotul este omul sacrificiului[67]". După Lacordaire, legea sacrificiului este eternă; este, aşadar, o lege divină şi „singur creştinismul posedă sacrificiul real, celelalte religii nefiind decât prevestirea şi chipul acestuia"[68].

În schimb, referinţele la carte, la mister, la har sunt minime în cursul acestor două serii de conferinţe de la Notre-Dame, care

---

[65] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Conferinţele de la Notre-Dame de Paris*, ed.cit., p. 107.

[66] *Ibidem*, p. 161 (1836, conferinţa nr. 2).

[67] *Ibidem*, p. 163.

[68] *Ibidem*, p. 166.

dau peste cap apologetica tradiţională. Lacordaire era foarte conştient de lucrul acesta. În cea de-a şaptezeci-şi-treia (şi ultima) conferinţă, din 1851, el comentează ordinea pe care a vrut s-o dea întregii sale construcţii: „Tot creştinismul mi s-a arătat în faţă, ca în faţa unui om care urma să fie arhitectul său pentru o generaţie întreagă"[69]. Dar cum să procedezi, când te afli „pe o cale ce se potriveşte stărilor voastre de spirit, instinctelor secolului nostru"? Răsturnând tradiţia: „Dacă i-aş fi consultai pe predecesorii mei, [...] parcă-i şi vedeam punându-l pe Dumnezeu la început şi parcă în avangarda operei lor [...]. Fără să blamez această ordine, eu n-am acceptat-o. Mi s-a părut că nu trebuie să plec nici de la metafizică, nici de la istorie, ci trebuie să păşesc pe terenul realităţii vii şi să caut acolo urmele lui Dumnezeu. [...] Or, în momentul de faţă, Biserica e marea minune care ni-l revelează pe Dumnezeu."[70] Astfel, ordinea expunerii dogmatice a lui Lacordaire este în acord atât cu Chateaubriand, cât şi cu De Maistre; conferinţele sale îl vizează pe omul de acţiune, angajat în lumea prezentă.

Ca atare, ele i-au plăcut lui Chateaubriand, care le-a audiat cu asiduitate de la bun început, el fiind citat printre cei prezenţi încă de la cea de-a doua conferinţă, din martie 1835. Peste cinci mii de persoane au venit să-l asculte pe Lacordaire, potrivit ziarului *L'Univers* (*Universul*) din 20 martie 1835: „În auditoriu vedeai şi bărbaţi celebri prin talentele şi poziţia lor socială. Se afla aici şi domnul de Chateaubriand, amestecat printre acei tineri ale căror tendinţe religioase le trezise printre cei dintâi, fericit să asiste la noile triumfuri ale acestui creştinism despre al cărui geniu etern depusese mărturie în zile mai puţin fericite."[71] Prezenţa lui Chateaubriand este semnalată şi de filozoful Caro, care-şi plasează în 1843 frecventarea acestor conferinţe, reluate după o întrerupere de şapte ani; tinerii, spune el, „îşi arătau unii altora, plini de curiozitate, în mijlocul adunării, câte un personaj ilustru, un filozof

---

[69] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Conferinţele de la Notre-Dame de Paris*, ed.cit., vol. V, p. 189 (1851, conferinţa nr. 73).

[70] *Ibidem*, pp. 189-190

[71] Citat în *Correspondance inédite du Pére Lacordaire* (*Corespondenţă inedită a părintelui Lacordaire* – 1876), Toulouse, [f.d], 1992, pp. 364-365.

celebru, câţiva scriitori de prim ordin şi pe cel mai mare dintre toţi, pe Chateaubriand"[72], astfel încât una dintre atracţiile conferinţelor de la Notre-Dame ţinute de Lacordaire, la care Baudelaire a asistat poate în acelaşi an[73], era faptul că-l puteai întâlni aici pe Chateaubriand.

După Théophile Foisset, biograful lui Lacordaire, Chateaubriand recunoştea în el pe „unul dintre elevii săi cei mai glorioşi" şi i-a comandat o predică.[74] Celebritatea lui Lacordaire a fost atât de mare după acea primă serie de conferinţe, încât, în iulie 1835, Chateaubriand a dorit să-l întâlnească la Dieppe, la băi, unde acesta se dusese la odihnă, şi unde Chateaubriand însuşi se afla într-un sejur, împreună cu Doamna Récamier.[75] Într-o scrisoare către doamna Swetchine, din 17 iulie 1835, scrisă de la Dieppe, Lacordaire îi spune acesteia despre vizita pe care urma să i-o facă Doamnei Récamier, împreună cu Ballanche şi Roux de Laborie, care aveau să i-l prezinte lui Chateaubriand: „Ne ducem chiar astă-seară; îl voi întâlni acolo pe domnul de Chateaubriand"[76]. Apoi, într-o scrisoare din 27 iulie, Lacordaire povesteşte cum se desfăşurase acea seară: „D-l de Chateaubriand şi toţi cei de aici mi-au făcut o primire foarte călduroasă. El ne-a citit zilele trecute

---

72 Elme-Marie Caro, *Lacordaire*, în *Variétés littéraires* (*Varietăţi literare*), Hachette, Paris, 1989, p. 229.

73 Georges Barral, *Cinq journées avec Charles Baudelaire à Bruxelles* (*Cinci zile alături de Charles Baudelaire la Bruxelles – Le petit Bleu*, septembrie – octombrie – noiembrie 1907), Obsidiane, Paris, 1995, p. 93. Se pare că Baudelaire i-ar fi spus lui Barral, în legătură cu proiectul său de a-i succeda lui Lacordaire la Academia Franceză în 1861, că „pentru prima oară, în 1842, cuvintele lui înflăcărate, răsunând pe sub bolţile catedralei Notre-Dame, [îl] tulburaseră", dar Lacordaire şi-a reluat conferinţele în preajma postului Paştelui din 1843.

74 Joseph Théophile Foisset, *Vie du R.P. Lacordaire* (*Viaţa rev. pr. Lacordaire*), Lecoffre, Paris, 1870, 2 vol.; aici, vol. I, p. 360.

75 Marie-Jeanne Durry, *La Vieillesse de Chateaubriand, 1830-1848* (*Bătrâneţea lui Chateaubriand, 1830-1848*), Le Divan, Paris, 1933, 2 vol.; aici, vol. II, p. 321.

76 *Correspondance du R.P. Lacordaire et de Mme Swetchine publiée par le comte de Falloux* (*Corespondenţa rev.pr. Lacordaire şi a doamnei Swetchine, publicată de contele de Falloux*), Didier, Paris, 1868, p. 39. Vezi Lacordaire, *Corespondenţă. Repertoriu, 1816-1839*, ed.cit., p. 621.

fragmente din *Memoriile* sale, despre momentul celor O Sută de Zile. Stilul său este acelaşi – *el* este regele exprimării. Dar nu-l mai avem aici de alaltăieri, de când a plecat, nu înainte de a-mi smulge promisiunea unei predici la «Maria-Tereza» pentru iarna asta."[77] La cererea lui Chateaubriand, Lacordaire va predica, aşadar, în 1835 sau 1836, la Infirmeria „Maria-Tereza", întemeiată de doamna de Chateaubriand.

Între De Maistre şi Chateaubriand

După ce s-a retras la Roma, în 1836, Lacordaire a urmărit cu atenţie tot ce publica Chateaubriand, după cum se poate înţelege dintr-o scrisoare a sa către doamna Swetchine, din 8 septembrie acelaşi an: „Vă veţi despărţi curând de ruinele de la Versailles? Cum spune domnul de Chateaubriand. Şi aţi citit *Milton*-ul său? Nu aud vorbindu-se de el."[78] Pe de altă parte, admiraţia lui Chateaubriand pentru Lacordaire nu se dezminte, aşa cum dovedeşte o scrisoare a doamnei Swetchine din 13 decembrie 1842: „Acum câteva zile, l-am văzut pe d-l de Chateaubriand, care tocmai citise *Viaţa sfântului Dominic*, publicată în 1831, şi era atât de încântat, încât mi-a repetat de mai multe ori că nimeni nu era în stare să scrie nişte pagini pe care el să le admire mai mult decât pe acelea. «Nu este numai – spunea el – un talent cu totul neobişnuit, este un talent unic; este ceva extraordinar de frumos, ceva ce parcă străluceşte, nu cunosc vreun stil mai frumos.» La întrebările pe care mi le-a pus despre munca prodigioasă pe care aţi depus-o, după cum credea el, i-am răspuns cu timiditate, spre a nu pune în prea mare contrast libera efuziune a gândirii voastre adâncite

---

[77] *Corespondenţa rev. pr. Lacordaire şi a doamnei Swetchine, publicată de contele de Falloux, ed.cit.*, p. 40; vezi Lacordaire, *Corespondenţă. Repertoriu, 1816-1839*, ed.cit., p. 622.

[78] *Ibidem*, p. 77; v. *ibidem*, p. 715. Chateaubriand şi-a reeditat, în 1836, traducerea după *Paradisul pierdut*, cu o prefaţă reluată după *Essai sur la littérature anglaise* (*Eseu despre literatura engleză* – 1836).

în meditaţie cu ceea ce mi s-a spus mereu despre caracterul laborios al creaţiei sale."[79] După toate aparenţele, doamna Swetchine situează stilul protejatului său mai presus de cel al lui Chateaubriand – sau cel puţin uşurinţa lui de a scrie. Această apreciere este mai curând o dovadă a afecţiunii pe care i-o purta protejatului, decât o dovadă a lucidităţii ei literare, dar Chateaubriand însuşi s-a putut iluziona, de vreme ce credea şi el în „marele destin literar al părintelui Lacordaire", după cum consemnează Charles Lenormant.[80]

În *Viaţa lui Rancé* (1844), Chateaubriand avea să facă, totuşi, o comparaţie surprinzătoare între Mabillon, adversarul lui Rancé, şi Lacordaire: „Confident al cronicilor, el spune, ca şi abatele Lacordaire: «Timpul va ţine în mână pana după mine»"[81]. Chateaubriand arată că-şi aminteşte de *Viaţa sfântului Dominic*, din care citează ultimele cuvinte: „[...] Timpul va ţine în mână pana după mine şi eu las pe seama lui, fără teamă sau invidie, grija de a duce totul la bun sfârşit"[82]. Dar nu e decât o formulă, la fel de deconcertantă ca atâtea alte citate, mărturisite sau nu, din *Viaţa lui Rancé*. Într-adevăr, nu pare să existe o mare asemănare între eruditul Mabillon şi elocventul Lacordaire. Chateaubriand introduce astfel, într-un moment-cheie al povestirii sale, polemica dintre savantul benedictin şi Rancé. Or, Lacordaire – poate în legătură cu această aluzie stranie –, până atunci mare admirator al lui Chateaubriand, a fost cât se poate de rezervat cu privire la *Viaţa lui Rancé*. El îi scrie doamnei Swetchine încă din 16 iunie 1844, arătând astfel că se grăbise să citească acea carte (publicată în luna mai): „Am fost foarte nefericit când am citit cartea d-lui de Chateaubriand despre bietul Rancé. Aş fi vrut tare mult ca

---

79 *Corespondenţa rev. pr. Lacordaire şi a doamnei Swetchine, publicată de contele de Falloux*, ed.cit., pp. 345-346.

80 Citat de M.-J. Durry în *Bătrâneţea lui Chateaubriand, 1830-1848*, ed.cit., vol. I, p. 442.

81 Citat *ibidem*, vol. I, p. 529. Vezi Chateaubriand, *Vie de Rancé*, în *Opere romaneşti şi călătorii*, ed.cit., vol. I, p. 1106.

82 Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Vie de saint Dominique* (*Viaţa sfântului Dominic* – 1841), în *Œuvres* (*Opere*), Poussielgue, Paris, 1872, vol. I, p. 335.

autorul să sfârşească altfel şi cântecul său de lebădă să corespundă primelor accente ale geniului său! Căci el, dragă prietenă, a fost deschizătorul de drum; el a fost primul herald al bunului Dumnezeu, care ne-a vorbit nouă. Şi cu ce voce, după aceea a lui Voltaire! Dar, vai! Oare Dumnezeu nu vrea să-şi alăture astăzi pe nimeni întru slava planurilor sale?! Toţi cei care i-au slujit Providenţa vor ieşi de lângă el şchiopătând precum Iacob? Gândul acesta mă face să mă cutremur."[83] De unde-i venea o asemenea decepţie lui Lacordaire? La ce alte decăderi face el aluzie? De ce această condamnare, abia atenuată de reamintirea influenţei exercitate de *Geniul creştinismului* şi de reafirmarea ataşamentului său faţă de primul Chateaubriand? Poate că Lacordaire reacţionează neplăcut la o altă comparaţie a lui Chateaubriand, ce slujea drept epilog cărţii a doua din *Viaţa lui Rancé*, de astă-dată între Rancé şi Lamennais, comparaţie mai puţin inexplicabilă şi care i-a putut inspira lui Chateaubriand o paralelă între adversarii lor, Mabillon şi Lacordaire, acesta din urmă scriind împotriva fostului său mentor[84]: „Rancé a obţinut o audienţă la Sfântul Părinte, pentru un concediu. El a plecat în luna aprilie, întovărăşit de judecata pontifului, care condamna Stricta Respectare a Regulilor. În zilele noastre, autorul *Indiferenţei în materie de religie*, respins în ceea ce priveşte reformele sale, a continuat să creadă că ele aveau să se împlinească."[85] Spre deosebire de Lamennais, Rancé s-a supus. Aceste referiri contemporane să-l fi iritat pe Lacordaire? Chateaubriand, fără să-i dea dreptate lui Lamennais împotriva lui Rancé, îşi exprima, totuşi, întreaga simpatie faţă de el: „Iată ce gândeşte nemuritorul nostru compatriot şi eu voi plânge cu lacrimi amare tot ceea ce ar putea să ne despartă pe ultimul ţărm"[86].

---

[83] *Corespondenţa rev. pr. Lacordaire şi a doamnei Swetchine, publicată de contele de Falloux*, ed.cit., p. 394.

[84] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais* (*Consideraţii asupra sistemului filozofic al d-lui de La Mennais*), Derivaux, Paris, 1834.

[85] Chateaubriand, *Viaţa lui Rancé*, *op.cit.*, p. 1066.

[86] *Ibidem*, p. 1067.

Asta presupune că Lacordaire se îndepărta deja de Chateaubriand de câtva timp şi se apropia, mai degrabă, de De Maistre. El citase *Martirii* din amvonul catedralei Notre-Dame, din câte afirmă „Cronica pariziană" a lui Sainte-Beuve, din 20 decembrie 1843.[87] Textul publicat în 1854 conţine, într-adevăr, un salut adresat lui Chateaubriand – dar fără nici un citat din *Martirii* – într-o conferinţă din decembrie 1843, a doua din cea de-a treia serie, când Lacordaire s-a urcat din nou în amvonul catedralei Notre-Dame, pentru prima oară după 1836, după şapte ani de întrerupere, îmbrăcat de-acum în veşmânt alb de călugăr dominican. Lacordaire încearcă să înţeleagă de ce atâţia oameni de Stat şi atâţia oameni de geniu au putut fi ostili doctrinei catolice, deşi nu toţi, şi citează nume dintr-o perioadă mai veche, „...pentru a nu mă apropia prea mult de numele mari ale epocii noastre: căci, dacă m-aş apropia de ele, aş putea, oare, să nu-l salut pe acel ilustru veteran, pe acel prinţ al literaturii franceze şi creştine, peste care posteritatea pare să fi trecut deja, într-atât se simt, în gloria sa, parfumul şi pacea Antichităţii"[88]. Elogiul e splendid, dar este o simplă digresiune într-o argumentaţie care-i datorează mult mai mult lui De Maistre decât lui Chateaubriand. Atât de mulţi oameni de Stat şi de geniu, explică Lacordaire, s-au ridicat împotriva Bisericii, pentru că erau stăpâniţi de „patima puterii", de voinţa de a fi liberi şi stăpâni. Lacordaire se inspiră din De Maistre, dar intră, totuşi, într-o dezbatere cu el şi-l corectează, ca un interlocutor esenţial: „Furia dominaţiei, a spus ilustrul conte De Maistre, este înnăscută în inima omului. Iar eu resping această formulare a lui; căci nevoia omului de a fi suveran nu-i o furie, ci o pasiune generoasă. [...] Contele De Maistre ar fi trebuit să spună că nevoia de suveranitate este înnăscută în inima omului: şi de ce nu?!"[89] Furiei demaistriene a dominaţiei, variantă a

---

[87] *Idem, Memorii de dincolo de mormânt* (ed. Maurice Levaillant), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1951, 2 vol.; aici, vol. II, p. 1156.

[88] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Conferinţele de la Notre-Dame de Paris*, ed.cit., vol. I, pp. 263-264 (1843, conferinţa nr. 15).

[89] *Ibidem*, pp. 273-274.

cunoscutei expresii *libido dominandi* a lui Pascal, Lacordaire îi substituie „nevoia omului de a fi suveran". Deşi ordinea expunerii apologetice a lui Lacordaire datorează ceva, în mod neîndoielnic, *Geniului creştinismului*, vrând să aducă probe în favoarea catolicismului prin intermediul lumii moderne, gândirea sa teologică şi politică pare mai legată de aceea a lui De Maistre, din *Lămuririle privitoare la sacrificii* şi din *Serile de la Sankt-Petersburg*. Aici, mai optimist, Lacordaire se delimitează de De Maistre în termeni demaistrieni şi face din „nevoia de a fi suveran", înnăscută în om, o valoare socială. Lacordaire nu condamnă nici viaţa în lume, nici suveranitatea ca pasiune generoasă; flexibilizând doctrina lui De Maistre, el pledează pentru o cârmuire creştină a oamenilor.

Un schimb epistolar prelungit şi tensionat, din 1839, între Lacordaire şi Montalembert atesta deja faptul că datoria lor intelectuală faţă de De Maistre era la fel de mare ca şi cea faţă de Chateaubriand – şi inseparabilă. Într-o scrisoare din 22 august 1839, trimisă din La Quercia, unde se pregătea să-şi rostească legământul de credinţă, Lacordaire, fidel faţă de sine, dădea o replică dură unei remarci amare a lui Montalembert cu privire la „*spiritul* infernal al democraţiei moderne"[90]. De fapt, Montalembert acuzase „infernalul *geniu* al democraţiei moderne", învinuindu-l că distrugea libertatea de a-i testa, de a şi-i asocia şi de a-i învăţa pe alţii, aşadar, că frâna dezvoltarea catolicismului.[91] Lacordaire, care acuză de restricţiile impuse pe atunci libertăţii religioase, ca şi libertăţii civile, nu democraţia, ci guvernarea lui Ludovic-Filip, dezaprobă ceea ce percepe a fi, la prietenul său, un fel de evoluţie politică antidemocratică. El îşi caută argumente în continuitatea dintre Vechiul Regim şi Monarhia din Iulie: „Servitutea Bisericii – spune el – a început în mod serios acum trei secole, prin protestantism, *o religie pentru prinţi şi gentilomi*, cum spunea domnul de Chateaubriant [sic]"[92]. Aici, Lacordaire

---

[90] *Lacordaire-Montalembert. Corespondenţă inedită, 1830-1861*, ed.cit., p. 434; vezi Lacordaire, *Corespondenţă. Repertoriu, 1816-1839*, ed.cit., p. 1127.

[91] Scrisoare a lui Montalembert către Lacordaire din 4 august 1839, în *Lacordaire-Montalembert. Corespondenţă inedită, 1830-1861*, ed.cit., p. 431.

[92] Scrisoare a lui Lacordaire către Montalembert, 22 aug. 1839, *ibid.*, p. 434.

îşi aminteşte, dar cu aproximaţie, de un pasaj din prefaţa la *Studiile istorice*, din 1831, pe care le citea, când apăruseră, împreună cu Montalembert şi în care Chateaubriand îi opunea „religiei zise catolică, [care] a plecat de jos pentru a ajunge la vârfurile sociale", caracterul ne-popular al religiei reformate, o religie, într-adevăr, a elitelor după Chateaubriand, dar nu numai a prinţilor şi a gentilomilor: „Protestantismul [...] s-a răspândit prin conducerea Statului, prin prinţi şi nobili, prin preoţi şi magistraţi, prin savanţi şi oameni de litere şi a coborât încet-încet în clasele de jos"[93].

Urma, în textul lui Lacordaire, inspirată de această lectură parţială şi părtinitoare a lui Chateaubriand, o imensă tiradă demaistriană împotriva aristocraţiei franceze, „principală promotoare a necredinţei"[94] în secolul XVIII, tiradă la finele căreia, ca un democrat convins aflat de-acum foarte departe de De Maistre, el acuza aristocraţia din timpul Monarhiei din Iulie că rămăsese ca pe vremea lui Ludovic XIV şi a lui Bossuet: „Nu *spiritul modern* ne atacă, ci *vechiul spirit* cu care se înarmează încă spiritul modern, din neîncredere faţă de noi, pentru că l-am respins; şi nouă ne revine să-i sărim în ajutor, să-l purificăm, să-l luminăm, să profităm de libertatea pe care ne-o dă, pentru a sfărâma servituţile trecutului, care ne împresoară încă"[95]. Toate acestea nu sunt pe deplin coerente, însă Lacordaire, în liberalismul său şi pentru a lupta împotriva influenţei protestante şi ne-religioase care este exercitată asupra poporului, se declară partizan al unei „aristocraţii creştine" de „oameni oneşti", o altă denumire a „democraţiei creştine" pe care o apăra în 1835 şi în numele căreia se va angaja pentru scurtă vreme, în 1848, în tabăra opusă lui Montalembert.

Acesta îi răspundea pe 20 septembrie 1839, revoltându-se împotriva „diatribei [sale] în contra aristocraţiei"[96], pe care, supremă

---

[93] Chateaubriand, în prefaţa la *Studii sau discursuri istorice*, tomul I, *op.cit.*, vol. IV, p. CXXXI.

[94] *Lacordaire-Montalembert. Corespondenţă inedită, 1830-1861*, ed.cit., p. 435.

[95] *Ibidem*, p. 436.

[96] *Ibidem*, p. 439.

insultă, o compara cu o pagină din *Eseul despre moravuri*: „Citezi aceste cuvinte ale lui Chateaubriand: *Protestantismul a fost o religie de gentilomi*! Iată o judecată falsă şi exagerată, de felul celor emise de atâtea ori de oameni care, ca Chateaubriand, Lamennais, Lamartine sau Victor Hugo, dacă nu au o natură servilă, au totuşi o ciudată nevoie de a adora câte ceva omenesc şi care, după ce au cântat cu entuziasm exagerat gloria monarhiei restaurate, s-au apucat, după 1830, să lingă ghearele leului popular şi au binevoit să apeleze pe jumătate şi la catolicism în schimbarea lor de atitudine"[97]. Problema de fond a neînţelegerii dintre cei doi prieteni devine evidentă atunci când Montalembert respinge romantismul – mai întâi radical, apoi liberal – care a contribuit la renaşterea creştină sub Restauraţie şi sub Monarhia din Iulie. Cât priveşte acuzaţia de protestantism formulată de Lacordaire împotriva aristocraţiei, Montalembert îi opune argumentul că nobilimea „s-a întors curând la Biserică, şi asta cu atât mai mult, cu cât acest protestantism de care, alterând faptele în modul cel mai curios, d-l de Chateaubriand şi cu tine vreţi s-o faceţi răspunzătoare îi era profund antipatic în spiritul, ca şi în instituţiile sale. În schimb, a devenit protestant, fără nici o rezervă şi pentru totdeauna, *elementul democratic* din acea vreme." Condamnându-l pe Chateaubriand pentru uşurătatea sa, Montalembert se apropie încă şi mai mult de Joseph de Maistre, care nu a încetat niciodată să asimileze protestantismul raţionalismului, făcându-le pe amândouă răspunzătoare de Secolul Luminilor şi de Revoluţie.

Un predicator influenţat

Sainte-Beuve nota în *Caietul* său *verde*: „Admirabil discurs al lui Montalembert despre Cracovia (21 ianuarie 1847). [...] Montalembert îşi poartă talentul ca pe o cuirasă în plin soare. Lamennais spune despre el şi despre Lacordaire: *Totuşi, sunt ouăle pe care noi le-am clocit*. Şi are dreptate. / Cei doi pui de vultur şi-au luaţ

97 *Lacordaire-Montalembert. Corespondenţă inedită, 1830-1861*, ed.cit., p. 440.

zborul."[98] În 1847, Sainte-Beuve părea să-i aprecieze pe cei doi foști camarazi ai lui Lamennais, pairul de Franța care protesta împotriva încorporării Republicii Cracovia în Imperiul Austriac, și elocventul predicator de la Notre-Dame, restaurator al ordinului Fraților Predicatori în Franța. Se despărțise de judecata sa din august 1831, când anturajul lui Lamennais, cu excepția abatelui Gerbet[99], i se părea „neînsemnat": „Lacordaire și Montalembert au talent, dar unul emfatic și declamator; sunt niște foarte buni *școlari*"[100] – idee conformă cu ceea ce lăsau să se înțeleagă cei doi foști confrați de la gazeta *L'Avenir* despre stima lor reciprocă, potrivit unei alte însemnări pline de otravă a lui Sainte-Beuve: „Prietenii judecați de prieteni. – După o conferință a abatelui Lacordaire, d-l de Montalembert spunea: «Când auzi asemenea lucruri, simți nevoia să spui *Crezul*!» / După ce a ascultat un discurs al d-lui de Montalembert, abatele Lacordaire spunea: «Omul acesta va fi întotdeauna discipolul cuiva!»"[101]

În 1849, în prima sa „conversație de luni" despre Lacordaire, Sainte-Beuve își manifestă simpatia, dacă nu chiar entuziasmul: „Printre toți acești oratori ai amvonului modern, [...] nici unul nu se poate compara cu Părintele Lacordaire în privința îndrăznelii vederilor și a ideilor, a noutății exprimării, adeseori bine găsită, a vivacității și a neprevăzutului gândirii, a strălucirii și înflăcărării

---

[98] Sainte-Beuve, *Caietul verde, 1834-1847*, ed.cit., p. 343.

[99] „Pe vremea când d-l de Lamennais era cel mai înflăcărat dintre montaniarzi și șeful grupului, abatele Gerbet întruchipa, alături de el, blândețea desăvârșită", scrie Sainte-Beuve în *Port-Royal* (1840), ed. Maxime Leroy, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1953, vol. I, p. 259. În 1852, într-o cronică despre reeditarea cărții *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (*Considerații asupra dogmei generatoare a pietății catolice* – 1829), a abatelui Gerbet (1798-1864), Sainte-Beuve recomanda un capitol care „cuprinde unele dintre paginile cele mai frumoase și mai suave cu care se pot mândri limba și literatura religioasă" (*Causeries du lundi* [*Conversații de luni*], Garnier, Paris, 1853, vol. VI, p. 316).

[100] Sainte-Beuve, scrisoare către Victor Pavie, în *Correspondance générale* (*Corespondență generală* – ed. Jean Bonnerot), Stock, Paris, 1935, vol. I, p. 257.

[101] *Idem*, *Pensées et maximes* (*Cugetări și maxime* – ed. Maurice Chapelain), Grasset, Paris, 1954, p. 122.

cuvântului, a imaginaţiei şi chiar a poeziei"[102]. Sainte-Beuve reia ceea ce devenise un loc comun, faptul că predicatorul s-ar fi inspirat din Chateaubriand, şi şi-l închipuie pe tânărul avocat stagiar la Paris, înainte de convertirea sa: „*Sunt sătul de toate, fără să fi cunoscut nimic*. Energia sa refulată îl sufoca."[103] Sainte-Beuve vede, aşadar, în influenţa lui Chateaubriand un factor al originalităţii lui Lacordaire ca predicator: „[...] Forma folosită de abatele Lacordaire e nouă, şi chiar *romantică*, dacă se poate spune aşa – nu suntem noi aceia care am avea dreptul să considerăm acest cuvânt o injurie. Oameni de mare talent, d-l de Chateaubriand, d-l De Maistre, d-l de Lamennais (nu-i citez aici decât datorită unor asemănări foarte generale), unul prin fumul de tămâie al poeziei, ceilalţi prin strălucita îndrăzneală a interpretărilor, făcuseră să reînvie Creştinismul pentru generaţiile secolului lor. [...] Această şcoală îndrăzneaţă şi strălucită nu-şi găsise încă predicatorul, pe care l-a întâlnit, în cele din urmă, în persoana abatelui Lacordaire."[104] Potrivit lui Sainte-Beuve, Lacordaire îl reprezintă, aşadar, pe predicatorul romantic, este un Chateaubriand în amvon şi criticul continuă cu o scurtă listă a celor patru mari scriitori creştini ai romantismului, canon în care Lacordaire – fapt notabil – îşi are locul său, lângă Chateaubriand, De Maistre şi Lamennais.

Sainte-Beuve îşi exprima, totuşi, unele rezerve, căci Lacordaire „are o argumentaţie adeseori slabă, [...] din lanţul raţionamentului său lipsesc unele zale"[105]. Însă n-ar fi spus el acelaşi lucru, oare, şi despre Chateaubriand? Apoi analiza defectele oratorului monden, care cedează în faţa gustului auditoriului său: „Această cunoaştere a vieţii seculare şi a slăbiciunilor ei îi prilejuieşte alianţe facile cu imaginaţia şi cu inima publicului său ceva mai tânăr"[106].

---

[102] Sainte-Beuve, « Le père Lacordaire orateur » („Părintele Lacordaire orator" – 31 decembrie 1849), în *Conversaţii de luni*, ed. IV, Garnier, Paris, [f.d.], vol. I, p. 221.

[103] *Ibidem*, p. 224.

[104] *Ibidem*, p. 228.

[105] *Ibidem*, p. 229.

[106] *Ibidem*, p. 230.

Sainte-Beuve îl critică pe Lacordaire pentru „tonul său de-o ușurință generoasă și franc"[107] – de exemplu, cu privire la castitate[108]. Elocinței lui Lacordaire îi lipsea ceea ce-i prisosea elocinței lui Bourdaloue, și anume „un discurs egal, moderat, care să satisfacă întotdeauna rațiunea, foarte judicios". Rezultatul este, însă, că, „dacă-l recitim astăzi pe Bourdaloue, ne plictisește", în timp ce Lacordaire „[...] entuziasmează, uimește, cucerește sau măcar dă lovituri de care-ți vei aduce aminte. Vocea lui sună ca o trâmbiță și cuvântul lui strălucește ca tăișul unei săbii. El posedă elocința militantă potrivită generațiilor care l-au avut drept învățător pe Chateaubriand și pe care le-a evanghelizat Jocelyn după René."[109] De aceea, Sainte-Beuve nu ezită să-l compare cu un general care conduce o armată.

Afinitatea dintre Lacordaire și Chateaubriand fusese observată și notată, în mediul lui Lamennais, încă de foarte timpuriu, din decembrie 1830, la puțină vreme după ce apăruse *L'Avenir*, așa cum relatează abatele Morel: „[...] s-a vorbit mult despre stilul tău. Mulți îl persiflează, așa cum se întâmpla și pe vremea când eram eu copil, în legătură cu stilul lui Chateaubriand. Sper și cred că tu vei avea aceeași soartă."[110] În 1839, în legătură cu *Memoriul despre restabilirea în Franța a Fraților Predicatori*, părintele Marchese mărturisește: „Această apologie, scrisă pe tonul elevat al abatelui de La Mennais și în stilul strălucit și poetic al lui Chateaubriand, m-a umplut de încântare"[111]. Dar energia romantică a lui Lacordaire ca orator, stilul său în maniera lui Chateaubriand, toate acestea vor dăuna curând judecății exprimate în privința lui de contemporanii săi și reluate de posteritate. Limba lui Lacordaire este saturată de Chateaubriand, pe care-l citează chiar și în discursul său de recepție la Academia Franceză, din 1861: „Domnul

---

107 Sainte-Beuve, „Părintele Lacordaire orator", art.cit., p. 231.

108 A se vedea Lacordaire, *Conferințele de la Notre-Dame de Paris*, ed.cit., vol. II, pp. 49-68 (1844, conferința nr. 22)

109 Sainte-Beuve, „Părintele Lacordaire orator", art.cit., p. 232.

110 Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Corespondență. Repertoriu, 1816-1839*, ed.cit. p. 301.

111 *Ibidem*, p. 1126.

de Chateaubriand spunea, cu o ocazie memorabilă: «Nu, nu cred că scriu pe ruinele monarhiei»"[112]. Celebra formulă introductivă a pamfletului din 1814, *Despre Buonaparte şi despre Bourbon-i*, aici pastişată, era, de fapt – dar ce importanţă are? – următoarea: „Nu, nu voi crede niciodată că scriu pe mormântul Franţei"[113]. Datoria literară şi stilistică a lui Lacordaire faţă de Chateaubriand devine un loc comun al criticii, fiind amintită de José Cabanis: „În opera lui Lacordaire, care nu l-a iubit nici pe Hugo, nici pe Lamartine, putem recunoaşte romantismul emergent şi pompos al lui Chateaubriand, nu pe cel din *Memorii de dincolo de mormânt*, [...] ci pe cel din *Geniul creştinismului* şi din părţile sale complementare, *Atala*, *René* şi, de asemenea, din *Natchez-ii* şi *Martirii*"[114]. Elogiul este ambiguu, poate chiar perfid: spre deosebire de Lacordaire, gustul secolului XX s-a îndreptat, puţin câte puţin, spre ultimul Chateaubriand, cel din *Memorii de dincolo de mormânt* sau din *Viaţa lui Rancé*, în detrimentul primului. În definitiv, cine poate rivaliza cu Chateaubriand? Criticii au căpătat obiceiul de a ridiculiza stilul lui Lacordaire, considerându-l o imitaţie după Chateaubriand. Potrivit acestei uzanţe, Cabanis citează o imagine grandilocventă, extrasă din necrologul doamnei Swetchine, din 1857: „Am văzut-o pentru prima oară după ce a căzut *L'Avenir*. Trăgeam la malurile sufletului meu, ca o epavă sfărâmată de valuri."[115] Metafora este filată într-un mod prea insistent, ca şi în următoarea frază, luată din discursul de recepţie al lui Lacordaire de la Academia Franceză: „Mă opresc la morţi, domnilor, căci mormântul suportă laude şi, când ridici linţoliul, nu te temi că vei răni pudoarea nemuririi"[116]. Singur Chateaubriand îşi putea îngădui asemenea ciocniri de metafore.

---

[112] *Discursuri pronunţate în şedinţa publică ţinută de Academia Franceză pentru recepţia D-lui Lacordaire pe 24 ianuarie 1861*, ed.cit., p. 30.

[113] Chateaubriand, *De Buonaparte et des Bourbons*, în *Opere complete*, ed.cit., v. XXIV, p. 1. *Cf.* Cabanis, *Lacordaire şi alţi câţiva. Politică şi religie*, ed.cit., p. 343.

[114] José Cabanis, *Lacordaire şi alţi câţiva. Politică şi religie*, ed.cit., p. 342.

[115] Jean-Baptiste Henri Lacordaire, „D-na de Swetchine", art.cit., p. 204.

[116] *Discursuri pronunţate în şedinţa publică ţinută de Academia Franceză pentru recepţia D-lui Lacordaire pe 24 ianuarie 1861*, ed.cit., p. 29.

Când Lacordaire a candidat la Academia Franceză, succedându-i lui Tocqueville, Sainte-Beuve a votat împotriva lui, pe 2 februarie 1860, împreună cu Vigny şi Nisard, în timp ce Villemain şi Lamartine votau pentru.[117] Or, această alegere n-avea cum să-i placă împăratului, care, îi scria Montalembert lui Lacordaire, „...după cum ştii, nu ţi-a ratificat încă alegerea; nu cred să meargă, totuşi, până acolo, încât să-şi exprime refuzul. Tăcerea lui prelungită ar echivala cu un veto în suspensie şi te-ar plasa în poziţia pe care a ocupat-o d-l de Chateaubriand între 1811 şi 1814. Nici nu-mi pot imagina ceva mai onorabil pentru tine şi chiar pentru Academie."[118] Paralela vorbeşte de la sine: Lacordaire şi-ar fi urmat modelul chiar şi în această privinţă. Sainte-Beuve avea să se arate foarte critic faţă de discursul de recepţie al lui Lacordaire în ianuarie 1861[119], dar nu a fost singurul: Lacordaire era bolnav – avea să moară înainte de sfârşitul anului – şi părerea generală a fost aceea că elocinţa lui nu se adaptase împrejurării.

Reacţia împotriva lui Lacordaire

„Nu vorbim despre discursul rostit de Lacordaire cu ocazia primirii lui în Academie. Se ştie c-a fost un eşec."[120] După moartea lui Lacordaire, Edmond Scherer i-a consacrat acestuia în *Le Temps* (*Timpul*) un articol dintre cele mai perspicace, dar şi dintre cele mai necruţătoare. Scherer (1815-1889), un protestant riguros, care

---

[117] Scrisoare a lui Montalembert către Lacordaire din 2 februarie 1860, în Montalembert, *Catolicism şi libertate. Corespondenţă inedită cu Părintele Lacordaire, Monseniorul de Mérode şi A. de Falloux, 1852-1870*, ed.cit., pp. 177-178.

[118] Scrisoare a lui Montalembert către Lacordaire din 28 februarie 1860, *ibidem*, pp. 186-187.

[119] Sainte-Beuve, « Réception du père Lacordaire » („Recepţia părintelui Lacordaire" – 24 ianuarie 1861), în *Conversaţii de luni*, ed. III, Garnier, Paris, [f.d.], vol. XV, pp. 122-129.

[120] Edmond Scherer, « Le Révérend Père Lacordaire » („Reverendul părinte Lacordaire"), în *Études sur la littérature contemporaine* (*Studii de literatură contemporană* – articole publicate în *Le Temps*, în 1861-1862), Calmann-Lévy, Paris, 1885, vol. I, p. 163.

studiase dreptul, teologia şi filozofia, fost pastor la Geneva, viitor deputat şi senator în timpul celei de-a Treia Republici, sever critic literar în *La Revue des Deux Mondes*, apoi în *Le Temps*, a fost şi cel dintâi editor al *Jurnalului* lui Amiel, pe care-l cunoscuse.[121] Retipărită adeseori, această carte a servit drept îndreptar al pesimismului. Pe scurt, judecata lui Scherer nu-i nicidecum neglijabilă. El îi preţuia pe De Maistre şi Lamennais[122], dar nu şi pe discipolul lor: „Părintele Lacordaire a fost, cu siguranţă, unul dintre oamenii marcanţi ai generaţiei sale, dar nu trebuie să ne înşelăm asupra naturii talentelor, nici asupra sursei reputaţiei sale. El nu a fost un savant, nici un gânditor, nici un politician luminat, nici un scriitor remarcabil şi nici chiar un orator desăvârşit. A fost doar un prolific predicator, care-şi cucerea auditoriul: este mult, fără îndoială, dar asta-i totul."[123] Erudiţia sa este insuficientă; el nu este nici savant, nici gânditor, ci „un spirit prea puţin riguros, care se lasă cel dintâi înşelat de propriile-i deducţii"[124]. Scherer citează o frază în care, utilizând cuvântul *raţiune*, Lacordaire confundă „un raţionament cu mărturia propriei raţiuni şi propria sa raţiune cu raţiunea umană în general". Potrivit lui Scherer, Lacordaire fusese discipolul proastei şcoli filozofice a lui Lamennais, unde învăţase „să se slujească de un limbaj figurat, să manevreze figuri mistice, să facă abuz de anumite cuvinte mari, precum fiinţă, iubire, unitate", rezultatul fiind că „Locul comun e rău deghizat, la el, sub afectarea unei profunzimi"[125]. În ceea ce priveşte politica lui, ea a fost una generoasă, dar puerilă şi inconsecventă: „El nu a înţeles nici societatea modernă, nici catolicismul"[126].

Opinia critică pe care Scherer şi-a exprimat-o imediat după moartea lui Lacordaire este una fără apel: „Discursurile sale au

---

[121] Henri-Frédéric Amiel, *Fragmente dintr-un jurnal intim*, ed.cit., 2 vol.

[122] Edmond Scherer, *Scrieri de critică religioasă*, ed.cit. A se vedea recenzia admirativă a lui Sainte-Beuve la această carte, în *Conversaţii de luni*, ed.cit. (III), vol. XV, pp. 53-66.

[123] Edmond Scherer, „Reverendul părinte Lacordaire", art.cit., p. 163.

[124] *Ibidem*, p. 164.

[125] *Ibidem*.

[126] *Ibidem*, p. 166.

avut un mare efect, dar astăzi sunt ilizibile. Şi nu sunt astfel doar pentru că slăbiciunea gândirii nu mai este disimulată sub abundenţa debitului ori sub autoritatea gestului, ci mai ales pentru că felul lor de a spune este insuficient sau vicios."[127] Ca şi Sainte-Beuve, Scherer dă numeroase exemple de exprimare confuză, încâlcită, din discursurile lui Lacordaire: „Nu vom putea cita, din toată opera de orator a părintelui dominican, nici un singur pasaj care, citit astăzi, să poată fi numit elocvent, nici o singură frază care să ne mai mişte inimile"[128]. Scherer menţionează o prozopopee din oraţiunea funebră a generalului Drouot, totuşi lăudată de Sainte-Beuve[129], apoi tranşează sever: „Aşa ceva nu-i nici măcar prost, e nul"[130]. Or, continuă Scherer, „Lacordaire nu-şi compune mai bine discursurile nici atunci când se lasă în voia inspiraţiei oratorice"[131]. *Viaţa sfântului Dominic* este laborioasă; *Scrisorile către un tânăr despre viaţa creştină* (1858), adeseori lăudate, sunt sărace în idei. Pe scurt, seducţia pe care a exercitat-o Lacordaire este greu de înţeles, pentru că n-a mai rămas nimic din ea.

Această manieră de a lovi – excesiv şi nedrept – se deosebeşte de părerea mai generoasă şi mai echitabilă a lui Scherer despre Lamennais, care este şi el, totuşi, un filozof la fel de mediocru: „Stilul său este unul dintre cele mai puternice şi mai magnifice din câte există în limba franceză. Ca resurse, el nu e deloc inferior stilului lui Chateaubriand şi tinde mai puţin către un pur efect literar"[132]. Chateaubriand rămâne modelul la care sunt raportaţi amândoi: „Lamennais este, laolaltă de Chateaubriand, cel mai mare maestru al invectivei pe care ni-l oferă limba franceză"[133].

---

[127] Edmond Scherer, „Reverendul părinte Lacordaire", art.cit., p. 166.

[128] *Ibidem*, p. 167.

[129] Sainte-Beuve, „Părintele Lacordaire orator", art.cit., p. 234.

[130] Edmond Scherer, „Reverendul părinte Lacordaire", art.cit., p. 168.

[131] *Ibidem*.

[132] Ed. Scherer, „Lamennais" (1854), în *Scrieri de critică religioasă*, ed.cit., p. 321; citat de Sainte-Beuve în *Conversaţii de luni*, ed.cit. (III), vol. XV, p. 64.

[133] Edmond Scherer, « La correspondance de Lamennais » („Corespondenţa lui Lamennais" – 1859), în *Scrieri de critică religioasă*, ed.cit., p. 354; citat de Sainte-Beuve în *Conversaţii de luni*, ed.cit. (III), vol. XV, p. 64.

Pentru Scherer, care este un logician exigent, Chateaubriand, Lamennais şi Lacordaire au fost, toţi trei, nişte gânditori mediocri, dar primii doi şi-au răscumpărat slăbiciunea raţionamentelor prin stil, ceea ce nu se poate spune şi despre Lacordaire.

Modul în care-l judecă Scherer pe Lacordaire trebuie comparat şi cu critica foarte aspră pe care i-o face lui Chateaubriand în aceeaşi perioadă, în recenzia la cartea *Chateaubriand şi grupul său literar sub Imperiu* (1861), de Sainte-Beuve: „A umplut lumea cu numele său şi nu mai este nimic"[134]. Ca şi atunci când scrie despre Lacordaire, Scherer pare, mai întâi, că vrea să condamne totul. În legătură cu *Geniul creştinismului*, incluzându-l aici şi pe *René*, el îl califică pe Chateaubriand ca fiind un „om al frazei şi al efectului"[135], apoi afirmă că operele pe care s-a întemeiat reputaţia literară a lui Chateaubriand [...] ni se înfăţişează astăzi numai ca nişte ruine"[136] şi trece în revistă *Geniul creştinismului*, *Martirii* şi *René*. S-ar părea că nici stilul său nu mai rezistă: „Procedeul cel mai important al lui Chateaubriand e fraza"[137]; el a fost „un magnific făcător de fraze"[138]; deţinea „secretul cuvintelor puternice, al periodului magnific şi triumfător", era „un artist al frazei"[139]. Parcă i-ai citi pe Nisard ori pe Bourget: „Maniera de a scrie a lui Chateaubriand poartă pecetea literaturii decadente, marcată prin disproporţia dintre fond şi formă". Pe scurt, el nu a fost nici un savant, nici un filozof, nici un critic, ci „un geniu rău servit de talentul său"[140].

Scherer nu pare să facă prea multă diferenţă între Chateaubriand şi Lacordaire, însă numai dacă nu ţinem seama de răsturnarea finală operată de critic, după ce aproape că l-a desfiinţat pe Chateaubriand, când cititorul crede că n-a rămas nimic din el:

---

[134] Edmond Scherer, „Chateaubriand", în *Studii de literatură contemporană*, ed.cit., vol. I, p. 108.

[135] *Ibidem*, p. 122.

[136] *Ibidem*, p. 123.

[137] *Ibidem*, p. 125.

[138] *Ibidem*, p. 126.

[139] *Ibidem*, p. 127.

[140] *Ibidem*, p. 135.

„Chateaubriand – să nu pierdem din vedere niciodată – poartă pe frunte pecetea geniului. El face parte din specia zeilor. [...] A găsit cuvintele cele mai frumoase, a cadenţat frazele cele mai sonore, a scris paginile cele mai îndrăzneţe din limba noastră. [...] Nici una dintre cărţile sale nu-i dă întreaga măsură şi, pentru a-l aprecia corect, trebuie să ştim să discernem ce a fost, dincolo de ce a făcut"[141]. În schimb, la sfârşitul articolului despre Lacordaire, nimic nu mai subzistă: „[...] Farmecul a dispărut odată cu seducătorul, minunile făcute odinioară de cuvintele sale sunt, de-acum înainte, un efect a cărui cauză se sustrage oricărei aprecieri"[142]. Nici o piruetă nu-l mai recupera, deci, *in extremis*.

Reproşurile aduse lui Lacordaire devin atunci şi mai evidente: elocinţa romantică, în maniera lui Chateaubriand, pe care s-a întemeiat fulminantul succes al conferinţelor sale de la Notre-Dame, în anii 1830 şi 1840, devine de neînţeles după douăzeci de ani şi se transformă într-un handicap. Scherer reuşeşte să-l salveze pe Chateaubriand de Chateaubriand, dar nu şi pe Lacordaire, pastişorul lui Chateaubriand.

Articolul contemporan semnat de Barbey d'Aurevilly confirmă incapacitatea de înţelegere care-l înconjoară de-acum înainte pe Lacordaire. Barbey d'Aurevilly, catolic şi antidemocrat, îl abordează pe Lacordaire dintr-un unghi cu totul diferit decât protestantul republican Scherer, dar nici el nu este mai indulgent în recenzia sa la *Sfânta Maria-Magdalena*, publicată între alegerea şi primirea lui Lacordaire în Academia Franceză.[143] *Conferinţele de la Notre-Dame* erau improvizate, *Viaţa sfântului Dominic* este „o carte mediocră, de o erudiţie nesigură"[144], Lacordaire a mai publicat „două sau trei cărţi de *Scrieri*, foarte neglijent scrise", iar *Maria-Magdalena* a venit „poate ca să explice această alegere"[145].

---

141 Edmond Scherer, „Chateaubriand", în *Studii de literatură contemporană*, ed.cit., vol. I, p. 136.

142 *Idem*, „Reverendul părinte Lacordaire", *op.cit.*, p. 169.

143 Barbey d'Aurevilly, „Lacordaire", în *Les Œuvres et les Hommes* (*Operele şi Oamenii*), Paris, vol. I, 1860; Slatkine Reprints, Geneva, 1968, pp. 251-265.

144 *Ibidem*, p. 251.

145 *Ibidem*, p. 252.

Barbey d'Aurevilly denunţă „sentimentalismul unui filozof, pe deasupra creştin, dar de un creştinism deloc înverşunat, de un creştinism *umanizat*"[146] şi care „merge către naturalismul timpului, către raţionalismul timpului, către umanismul timpului – în sfârşit, către acest prozaism al timpului care va ucide religiile ca şi poezia, fiindcă ucide sufletele"[147]. Lacordaire a scris „romanul prieteniei" dintre Cristos şi Maria-Magdalena, dându-i lui Cristos o formă omenească de bun camarad, şi Barbey d'Aurevilly condamnă la acest călugăr dominican „coruperile specifice timpului, sentimentalitatea sa bolnăvicioasă, individualismul său, falsul său misticism, raţionalismul său involuntar"[148]. „Talent vibrant, totuşi mai puţin pur decât sonor, neglijat, dar elegant, fragil şi palid, apoi, dintr-odată, nervos şi strălucit, având îndrăzneala unui paradox şi moliciunea unei concesii"[149], Lacordaire este „mult mai puţin scriitor decât orator. Ca scriitor, el este adeseori fals şi rece, preţios, pretenţios, retoric – un retorician otrăvit de atâta retorică! Şi, pe deasupra, incorect."[150] La fel ca Sainte-Beuve, la fel ca Scherer, Barbey d'Aurevilly citează un şir de metafore îndoielnice, după care trage concluzia că „acest pseudo-stil *scris* denunţă mediocritatea, sau nulitatea, sau defectele scriitorului" şi că incorectitudinea „provine din absenţa de justeţe a unui spirit adeseori strălucit, dar niciodată printr-un exces de justeţe"[151], şi din „nevoia de îmbârligături". Finalul este aproape la fel de răutăcios ca la Scherer: „Numai să ne amintim, de-acum înainte, că, în vremurile noastre, călugării pot intra la Academie, cu condiţia să nu fie prea călugări acolo, şi, cum limba lor este mai ales latina, Academia, care este cu deosebire bună şi amabilă, să nu le ceară să ştie limba franceză"[152]. Se stabileşte, aşadar, foarte

---

146 Barbey d'Aurevilly, „Lacordaire", în *Operele şi Oamenii*, citat după ed. 1968, pp. 253-254.

147 *Ibidem*, p. 255.

148 *Ibidem*, p. 260.

149 *Ibidem*.

150 *Ibidem*, pp. 262-263.

151 *Ibidem*, pp. 263-264.

152 *Ibidem*, p. 265.

curând un consens între Sainte-Beuve, Scherer şi Barbey d'Aurevilly, care denunţă, deşi atât de diferiţi între ei, imaginile şchioape şi imitaţiile după Chateaubriand din limba lui Lacordaire.

Baudelaire a fost sensibil la reproşul pe care i-l făcea Barbey d'Aurevilly lui Lacordaire, că ar fi umanizat-o, modernizat-o şi democratizat-o pe Maria-Magdalena, în dispreţul „aristocraţiei creştine", la fel cum „pictura religioasă din vremurile acestea (adevărată mizerie de album)" nu suferă comparaţie cu „vechea pictură religioasă (precum a lui Michelangelo), de o zdrobitoare măreţie"[153], dar el a preferat, totuşi, să se propună candidat la Academie în 1861, ca succesor al lui Lacordaire mai degrabă decât al lui Scribe, „pentru că este un om al religiei şi un *romantic*"[154]. „Lacordaire este un preot romantic şi eu îl iubesc", îi mărturisea el lui Sainte-Beuve, uitând de propriile-i rezerve împotriva democraţiei creştine, înainte de a-şi retrage candidatura inoportună.[155]

Sainte-Beuve a revenit la Lacordaire într-un articol ambiguu din 1863, în care nu se arată nici atât de plin de atenţii ca în 1849 faţă de Chateaubriand-ul din amvon, dar nici atât de acid ca în 1861 faţă de noul academician. El povesteşte cum a avut loc renaşterea religiei în secolul XIX, deosebind patru etape.[156] Intervalul 1831-1837, aminteşte el, a fost „una dintre fazele memorabile ale opiniei religioase din Franţa în secolul nostru, nouăsprezece"[157].

---

153 Charles Baudelaire, scrisoare către Barbey d'Aurevilly, 9 iulie [1860], în *Corespondenţă*, ed.cit., vol. II, p. 61.

154 *Idem*, scrisoare către Victor de Laprade, 23 decembrie 1861, *ibid.*, p. 198.

155 *Idem*, scrisoare către Sainte-Beuve, 24 ianuarie 1862, *ibidem*, p. 220.

156 Sainte-Beuve, « Le Père Lacordaire. Quatre moments religieux au XIXe siècle » („Părintele Lacordaire. Patru momente religioase din secolul XIX" – 23 martie 1863) şi « Le Père Lacordaire. Les quatre moments religieux au XIXe siècle » („Părintele Lacordaire. Cele patru momente religioase din secolul XIX" – 30 martie 1863 – urmare şi sfârşit), în *Nouveaux lundis* (*Noi zile de luni*), Calmann-Lévy, Paris, 1881, vol. IV, pp. 392-433. Pretextul este o recenzie la *Lettres du R.P. Lacordaire à des jeunes gens* (*Scrisorile rev. păr. Lacordaire către tineri* – 1863). Într-un apendice, Sainte-Beuve povesteşte despre ajutorul pe care i-l dăduse Lacordaire în 1834, pentru *Voluptate* – *ibidem*, pp. 448-452).

157 Sainte-Beuve, „Părintele Lacordaire etc. ", în *Noi zile de luni*, ed.cit., p. 393.

Rolul lui Lacordaire a fost unul central, ceea ce Sainte-Beuve n-a uitat. El nu este mai puţin sever faţă de Lacordaire cel din anii 1850, adică de pedagogul care a întemeiat mai multe şcoli pentru băieţi şi care s-a instalat la colegiul din Sorèze, în regiunea Tarn, faţă de autorul celor trei *Scrisori către un tânăr despre viaţa creştină*, din 1858, care sunt „o suită de aserţiuni contestabile, de afirmaţii sublime, care n-ar rezista nici la proba raţionamentului, nici la controlul faptelor şi al istoriei şi care nu ţin de nimic altceva, decât de pura revelaţie"[158]. Sainte-Beuve îşi înmulţeşte, însă, ezitările şi antitezele – în aşa măsură, încât nu se mai ştie prea bine ce vrea. În aceste scrisori, îi cad sub ochi „două pagini din *Martirii* lui Chateaubriand, care ar putea ilustra până şi cel mai frumos curs de literatură" – şi le citează în întregime, ca un omagiu adus atât primului Chateaubriand, cât şi, se pare, primului Lacordaire. Acesta povestea despre o lectură din *Martirii*, „făcută cu puţini ani în urmă", într-un moment când nu mai parcursese cartea „din prima tinereţe"; el mărturisea că paginile lui Chateaubriand, pe care le descoperea acum în calitate de creştin, îl făcuseră să plângă „aşa cum nu plânge de obicei"[159]. Sainte-Beuve, chiar dacă scrisese, despre cele două pagini ale lui Lacordaire pe marginea *Martirilor*, că n-ar face de ruşine „cel mai frumos curs de literatură", îşi schimbă opinia pe neaşteptate şi nu se poate abţine să-l certe pe autor în legătură cu stilul lor, într-o notă de subsol otrăvită. El îi distruge fraza următoare, scrisă în maniera lui Chateaubriand: „...era un amestec între două lumi, divină şi umană, care, căzând în acelaşi timp în sufletul meu, l-au surprins printr-o dublă elocvenţă, cea a omului şi cea a lui Dumnezeu"[160]. Sainte-Beuve îşi bate joc de această întorsătură de frază şi repetă obişnuitul reproş adus incoerenţei suitelor de imagini ale lui Lacordaire: „Nu-i foarte potrivit regulilor, nici nu ascultă de vreo analogie bine alcătuită. E mai degrabă stilul unui orator pitoresc, aruncat în mod

---

158 Sainte-Beuve, „Părintele Lacordaire etc.", în *Noi zile de luni*, ed.cit., p. 394.

159 Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Scrisori către un tânăr despre viaţa creştină* (1858, scrisoarea a doua), în *Opere*, ed.cit., vol. IX, p. 305.

160 *Ibidem*.

spontan pe hârtie. [...] După cum bine se vede, chiar și în pasajele cele mai îngrijite și în care este foarte clasic, Lacordaire nu-i aparține degeaba secolului lui Michelet."[161]

Lacordaire continua, totuși, citat de același Sainte-Beuve: „Nici un scriitor, înaintea d-lui de Chateaubriand, nu avusese o artă atât de înaltă. [...] În d-l de Chateaubriand omul supraviețuise. [...] Oricât de creștin ar fi fost, omul rămăsese în el; acest om se mișca, foarte viu, în magia stilului său și niciodată creștinismul nu avusese drept profet un suflet în care lumea să aibă o asemenea strălucire, iar Isus Cristos o asemenea măreție. [...] Dumnezeu ni-l dăduse la limita dintre două secole, unul corupt de necredință, celălalt care avea să încerce să se întoarcă la lucrurile divine – și muza lui primise în aceeași zi în dar, ca să ne farmece mai bine, atât limba lui Orfeu, cât și pe cea a lui David."[162] Or, Sainte-Beuve, după ce spune mai întâi toate lucrurile bune pe care le gândea despre cele două pagini, se dezlănțuie cu furie și devine odios: „Desigur, nu se poate vorbi nici mai bine, nici mai magnific despre Chateaubriand, și anume într-o limbă care-l amintește și care rivalizează cu el. Este o excelentă, o elocventă retorică, bună pentru școala de la Sorèze; dar, adaug eu, pe fiecare rând se simte că nu-i decât o retorică. Este o demonstrație de *virtuozitate*."[163] Cum să ne explicăm perfidia lui Sainte-Beuve, care iarăși revine asupra alegerii de la Academie, ca și cum ar trebui să se justifice pentru că votase împotriva unui vechi prieten: „[...] a trebuit, în ceea ce-l privește pe celebrul dominican, să fie scos din cadrul lui, să fie dus, de voie – de nevoie, în arena academică (astăzi, prea este adesea o arenă), ca să-mi permit să le alătur câteva rezerve de fond și de formă elogiilor pe care le-am adus dintotdeauna talentelor sale"[164].

---

161 Sainte-Beuve, *Noi zile de luni*, ed.cit., vol. IV, p. 395.

162 Jean-Baptiste Henri Lacordaire, *Scrisori către un tânăr despre viața creștină* (1858, scrisoarea a doua), în *Opere*, ed.cit., vol. IX, pp. 305-307; citat de Sainte-Beuve în *Noi zile de luni*, ed.cit., pp. 395-396.

163 Sainte-Beuve, *Noi zile de luni*, ed.cit., pp. 396-397.

164 *Ibidem*, p. 428.

Care sunt motivele ostilităţii faţă de Lacordaire, împărtăşită de Sainte-Beuve, Scherer, Barbey d'Aurevilly, veniţi din orizonturi politice şi religioase atât de diferite? Fără îndoială, aderarea lui dintotdeauna la democraţia creştină, infidelitatea sa faţă de Lamennais, apologia pe care o face unui catolicism de om onest, toate acestea fiind rezumate în alegerea sa ca membru al Academiei Franceze, dar, poate, în primul rând limbajul său imitat după Chateaubriand, fără să fie la înălţimea acestuia. A-ţi bate joc, însă, de Lacordaire înseamnă a-l ataca, prin el, şi pe Chateaubriand.

*

„De la Chateaubriand până la Lacordaire" – spunea Montalembert. Chiar dacă avusese multe rezerve, citind *Viaţa lui Rancé* în 1844, Lacordaire recitise de atunci *Martirii* cu emoţie, după cum mărturiseşte într-una dintre *Scrisorile* sale *către un tânăr*, din 1858. Chateaubriand a rămas, până la capăt, unul dintre idolii săi, despre care spune, în discursul de recepţie la Academia Franceză, din 1861: „La fel de creştin, prin marii săi reprezentanţi, ca şi secolul lui Ludovic XIV, dar mai generos, mai prietenos cu libertăţile publice, mai puţin orbit de puterea şi strălucirea unui singur om, secolul nostru s-a deschis printr-un scriitor din care Providenţa a vrut să facă, se pare, un Jean-Jacques Rousseau al creştinismului. Poet al melancoliei, cu o proză al cărei secret l-a deţinut înaintea tuturor, domnul de Chateaubriand a bătut la inima generaţiei sale ca un pelerin întors din vremurile lui Homer şi din pădurile neexplorate ale Lumii Noi. Dar, în timp ce inaugura acel stil pe care nimeni nu-l mai practicase înaintea lui şi în care nimeni nu l-a mai egalat de atunci, el ne dădea şi un exemplu de virilitate politică a caracterului, iar zidurile acestui palat nu vor uita niciodată că el a intrat aici fără să-şi poată rosti discursul pe care i-l impuneau sufragiile voastre şi i-l comanda recunoştinţa voastră."[165]

Avem aici un pasaj emfatic şi un period retoric, fără îndoială, dar Lacordaire îşi recunoaşte datoria faţă de scriitorul care, poate alături de Joseph De Maistre, a însemnat cel mai mult pentru el.

165 *Discursuri pronunţate în şedinţa publică ţinută de Academia Franceză pentru recepţia D-lui Lacordaire pe 24 ianuarie 1861*, ed.cit., p. 28.

Antisemitism sau antimodernism. De la Renan la Bloy

Explicaţia antisemitismului ca arhaism, sau ca reminiscenţă a Vechiului Regim menită a fi măturată de progresul modern, a reprezentat o idee-clişeu încă de la sfârşitul secolului XIX şi de la începutul secolului XX în Franţa, în timpul şi în ciuda afirmării antisemitismului politic. Această idee-clişeu a fost plătită scump, arăta Hannah Arendt, fiindcă i-a făcut pe evreii din Franţa cu atât mai vulnerabili în faţa antisemitismului modern, cu cât ei vedeau în el persistenţa vechiului sentiment anti-evreiesc. Iată de ce este important să revenim la această problemă complexă şi contradictorie, prin intermediul unor texte scrise în momentul în care un secol ia sfârşit, iar celălalt abia se naşte, în ajunul Afacerii Dreyfus.

O reflecţie a lui Renan, făcută de acesta către sfârşitul vieţii, este caracteristică pentru asimilarea curentă a antisemitismului, de către adversarii săi, cu un antimodernism: „Orice evreu este un liberal. [...] Duşmanii iudaismului, dimpotrivă, sunt în general, dacă priviţi lucrurile mai cu atenţie, inamicii spiritului modern."[1] Ce-i drept, câteva texte ale lui Renan sunt uneori considerate răspunzătoare de antisemitismul francez de la sfârşitul secolului XIX. Începutul *Istoriei poporului Israel*, din 1887 – „Limba este, pentru o rasă, însăşi forma gândirii"[2] – avea să-i permită lui Léon Daudet, un antisemit înverşunat, să susţină că „Drumont [nu făcuse] decât să continue, în vremurile moderne şi contemporane,

[1] Ernest Renan, « Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme » („Identitatea originară şi separarea treptată dintre iudaism şi creştinism" – 1883), în *Opere complete*, ed.cit. vol. I, p. 922.

[2] *Idem*, *Histoire du peuple d'Israël*, Calmann-Lévy, Paris, 1887, vol. I; în *Opere complete*, ed.cit., vol. VI, p. 32.

Istoria poporului Israel"[3]. O declaraţie mai explicită a lui Renan, veche, dar nedezminţită, despre „Caracterul general al popoarelor şi al limbilor semite", figura în capitolul întâi din *Istoria limbilor semite* (1855): „Sunt, aşadar, primul care recunosc că rasa semită, dacă este comparată cu cea indo-europeană, reprezintă o combinaţie cu adevărat inferioară a naturii umane"[4]. Or, la începutul celei de-a Treia Republici, Renan a fost şi autorul mai multor articole care, dată fiind autoritatea sa incontestabilă de filolog liberal, erau menite să sprijine cauza *anti-antisemitismului*, adică a luptei împotriva antisemitismului, care se afirma din ce în ce mai mult, de când Édouard Drumont publicase, în 1886, *Franţa evreiască*. Astfel, Renan propunea să fie identificaţi duşmanii iudaismului şi ai spiritului modern, adică ai ştiinţei, ai laicităţii şi ai Republicii.

Această asimilare a devenit curentă, în anii 1880 şi 1890, din partea *anti-antisemiţilor* – cuvânt neechivalent şi, vom vedea de ce, preferabil termenului *filosemit*, pentru a-i desemna pe adversarii antisemitismului – situaţi fie la stânga, fie la dreapta, precum Bernard Lazare, un apropiat al simbolismului, al socialismului şi al anarhismului, sau, dimpotrivă, precum Ferdinand Brunetière, un adversar al ştiinţei, al materialismului şi al individualismului şi apărător al religiei, al moralei şi al patriei. Acesta din urmă a denunţat în *La Revue des Deux Mondes*, pe care o conducea, *Franţa evreiască* a lui Drumont: „Orbit de ura sa împotriva evreilor, căreia zadarnic încearcă să-i dea nişte denumiri frumoase, nemulţumit de secolul său, domnul Drumont a pus numai pe umerii evreilor răspunderea pentru o stare de lucruri de care aceştia au profitat,

[3] Léon Daudet, *Fantômes et vivants* (*Fantome şi oameni vii*), Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1914; în *Amintiri şi polemici*, ed.cit., p. 96.

[4] Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (*Istoria generală şi sistemul comparat al limbilor semite*), Imprimerie Impériale, Paris, 1855, în *Opere complete*, ed.cit., vol. VIII, pp. 145-146. Despre confuzia dintre „rasă lingvistică" şi „rasă antropologică" la Renan şi despre ierarhia raselor, a se vedea Maurice Olender, *Les Langues du Paradis. Aryens et sémites: un couple providentiel* (*Limbile Paradisului. Arieni şi semiţi – o pereche providenţială*), Gallimard – Éditions du Seuil, col. « Hautes Études », Paris, 1989, pp. 75-111 (reed. Éditions du Seuil, col. « Points », Paris, 1994).

desigur, dar pe care n-au făcut nimic pentru a o provoca. Şi, chiar dacă ar fi contribuit la crearea ei, cred c-aş fi nedrept dacă le-aş aduce vreun reproş, de vreme ce ar fi creat-o împreună cu noi."[5] Brunetière îi concedea lui Drumont faptul că se putea simţi „nemulţumit de secolul său", adică de „spiritul modern", dar considera că a-i face răspunzători pe evrei de starea prezentă politică, religioasă şi economică ţinea de o iluzie. Împotriva lui Drumont, Brunetière asocia, la fel ca Renan, antisemitismul şi antimodernismul: unii erau, se pare, antisemiţi din ură sau dintr-o teamă iraţională faţă de vremurile lor, ca reacţie împotriva lumii contemporane. Brunetière nu excludea faptul că exista o decadenţă şi nici că modernitatea ar fi meritat o asemenea denumire, dar nu-i credea pe evrei mai vinovaţi decât ne-evreii de starea de fapt.

Argumentaţie identică la Bernard Lazare, în *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale,* din 1894: deşi evreul a putut să ia parte „la procesele şi la mişcările revoluţionare", la „mersul ideologic al revoluţiei"[6], şi chiar mai des decât i-ar fi venit rândul, el nu este, totuşi, „un element perturbator în societăţile moderne"[7] sau un „agent al dezordinii", „ordinea şi armonia fiind reprezentate de monarhia creştină"[8]. Admiţând că evreii au jucat un rol deloc neglijabil în mişcarea istoriei moderne, Bernard Lazare încearcă şi el să limiteze acest rol, pentru a combate antisemitismul: „Evreul a participat el, oare, la această ecloziune a spiritului modern? Da, desigur; dar el nu este nici creatorul ei, nici răspunzător de ea [...]; suprimaţi-l acum pe evreu şi nici catolicismul, nici protestantismul nu vor fi mai puţin atinse de decrepitudine."[9]

În ajunul Afacerii Dreyfus, acesta este un loc comun al luptei împotriva antisemitismului, care, după Anatole Leroy-Beaulieu, profesor la Institutul de Ştiinţe Politice, catolic şi liberal, comporta

---

[5] Ferdinand Brunetière, „Franţa evreiască", în *La Revue des Deux Mondes,* 1 iunie 1886, p. 694.

[6] Bernard Lazare, *L'Antisémitisme. Son histoire et ses causes,* L. Chailley, Paris, 1894; Crès, Paris, 1934, 2 vol.; aici, vol. II, p. 191.

[7] *Ibidem,* p. 181.

[8] *Ibidem,* p. 195.

[9] *Ibidem,* p. 223.

trei elemente[10]: anti-iudaismul creştin tradiţional, anticapitalismul popular şi socialist şi, în sfârşit, rasismul întemeiat pe noile ştiinţe, antropologia şi filologia. Bernard Lazare a identificat aceste trei obiecţii – religioasă, economică şi etnică, după cum spunea el – cu cele trei „varietăţi" istorice succesive de antisemitism. Dacă un text antisemit, considera el, „oferă în mod frecvent tendinţe multiple", în general se poate observa o „dominantă" religioasă, economică sau etnică.[11]

Aceste elemente ale antisemitismului deveniseră, oare, toate trei arhaice la sfârşitul secolului XIX? Aşa credea Bernard Lazare şi acest diagnostic îl conducea către o concluzie mai curând optimistă, în cartea sa din 1894, în care ajungea să constate slăbirea tuturor cauzelor antisemitismului – cauze evreieşti, pentru că evreii se asimilau, şi cauze ne-evreieşti, religioase, naţionale sau economice[12], pentru că prejudecăţile religioase, particularităţile naţionale şi egoismele capitaliste erau, toate, pe cale de dispariţie în lumea modernă. Antisemitismul „va pieri", acestea erau ultimele sale cuvinte, „mai ales pentru că este una dintre manifestările persistente şi ultime ale vechiului spirit de reacţiune şi de conservatorism îngust, care încearcă în zadar să oprească evoluţia revoluţionară"[13].

Sau poate că era o iluzie din partea adversarilor liberali sau chiar socialişti ai antisemitismului, când îl luau drept un anacronism şi o reminiscenţă în lumea modernă? Aveau ei dreptate,

---

[10] Anatole Leroy-Beaulieu a publicat o serie de articole sub titlul « Les Juifs et l'antisémitisme » („Evreii şi antisemitismul"), în *La Revue des Deux Mondes* în 1891-1893, reluate în *Israël chez les nations. Les Juifs et l'antisémitisme* (*Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*), Calmann-Lévy, Paris, 1893 (reed., ed. Roger Errera, prefaţă de René Rémond, Calmann-Lévy, col. « Diaspora », Paris, 1983). Într-o conferinţă rostită în februarie 1897 la Institutul Catolic din Paris, sub titlul *L'Antisémitisme* (*Antisemitismul* – Calmann-Lévy, Paris, 1897), el face o distincţie mai clară între cele trei ingrediente ale antisemitismului modern.

[11] Bernard Lazare, *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, ed.cit., vol. II, pp. 53 şi 74.

[12] *Ibidem*, p. 279.

[13] *Ibidem*, pp. 286-287.

oare, să creadă că ingredientele sale religioase, economice şi naţionaliste sau rasiste erau pe cale de a se împuţina? Leroy-Beaulieu însuşi vedea în fuziunea mai multor straturi istorice în antisemitism raţiunea atracţiei nediferenţiate faţă de acesta în epoca contemporană: „În antisemitism există din toate, elemente vechi şi elemente noi, Ev Mediu arhaic şi socialism himeric, instincte reacţionare şi pasiuni revoluţionare"; iată de ce acesta „găseşte ecou în medii atât de diferite", sensibile la unul sau la altul dintre ingredientele sale.[14]

Evreul, agent al modernismului

De unde, atunci, premisa care-i asocia pe evrei cu modernitatea, acceptată în mod curent de antisemiţi, ca şi de anti-antisemiţi, indispensabilă când vine vorba de a socoti antisemitismul antimodern şi de a-i judeca viitorul cu optimism sau cu pesimism?

Ea era, de exemplu, subliniată puternic, în 1880, de James Darmesteter, discipol al lui Renan şi profesor de persană la Collège de France, în scrierea sa *Privire asupra istoriei poporului evreu*[15], un opuscul foarte influent, care a inspirat articolele liberale ale lui Renan asupra iudaismului din anii 1880 şi pe care toţi autorii menţionaţi l-au citit cu atenţie. Pentru a explica adaptarea uşoară a evreilor la secolul XIX şi reuşita lor în lumea contemporană, Darmesteter, prefigurând teza lui Max Weber asupra afinităţilor dintre protestantism şi capitalism, insista asupra analogiei dintre principiile originare ale iudaismului şi ideologia modernă a ştiinţei şi a progresului. Brunetière, Leroy-Beaulieu, Bernard Lazare – cu toţii fac trimitere la această cărţulie, pentru a afirma similitudinea existentă între obiectivele lumii moderne şi „idealul

[14] Anatole Leroy-Beaulieu, *Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*, ed.cit. (1893), p. VI.

[15] James Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, Librairie Nouvelle, Paris, 1880; reluat în *Les Prophètes d'Israël* (*Profeţii lui Israel*), Calmann-Lévy, Paris, 1892 (reeditat, cu o prefaţă de Salomon Reinach, Rieder, Paris, 1931).

tradiţional şi «carnal» al evreilor"[16], în opoziţie cu „idealul mistic al creştinismului"[17].

Darmesteter vedea în iudaism un ferment al spiritului modern sub Vechiul Regim, adică al lipsei de religie şi al raţionalismului: potrivit celei mai celebre dintre tezele sale, citată de toţi autorii care ne interesează, evreul „este doctor în necredinţă; toţi revoltaţii vin către el, pe ascuns ori la vedere. El lucrează în imensul atelier blasfematoriu al marelui împărat Frederic şi al prinţilor şvabi sau aragonezi; este cel care făureşte tot arsenalul ucigaş al raţionamentului şi al ironiei, pe care-l va lăsa moştenire scepticilor Renaşterii şi libertinilor din Secolul cel Mare şi cutare sarcasm al lui Voltaire nu-i decât ultimul ecou răsunător al unui cuvânt abia şoptit cu şase secole în urmă, în umbra ghetoului şi, încă şi mai înainte, pe vremea lui Celsius şi a lui Origene, în leagănul însuşi al religiei lui Cristos."[18] Bernard Lazare a dezvoltat, din această frază, un întreg capitol despre „Spiritul revoluţionar al iudaismului", în lucrarea sa din 1894. Demonstraţie prin reducere la absurd a ecuaţiei stabilite de Darmesteter între iudaism şi modernitate, corelaţia dintre „proscrierea în masă" a evreilor şi începutul „agoniei" spaniole era de ordinul evidenţei.

Potrivit *Privirii* sale, Darmesteter a fost, în anii 1880, un promotor al „franco-iudaismului" ca sinteză a valorilor iudaismului – sau ale „profetismului", cum numea el iudaismul fără cult, cel al profeţilor, prin opoziţie cu Talmudul[19] – şi a drepturilor omului şi cetăţeanului, a libertăţii şi egalităţii. Revoluţia – declara el – „pune capăt istoriei materiale a poporului evreu, ea deschide o eră nouă şi stranie în istoria gândirii sale. Pentru prima oară, aceasta se află în acord, şi nu în luptă, cu conştiinţa umanităţii"[20].

---

[16] Ferdinand Brunetière, „Franţa evreiască", art.cit., p. 697.

[17] *Ibidem*, p. 700. Darmesteter considera că „iudaismul este, dintre toate religiile, singura care n-a intrat niciodată şi nu poate intra în luptă cu ştiinţa sau progresul social şi [...] care a văzut şi vede fără teamă toate cuceririle lor" (*Profeţii lui Israel*, ed.cit. [1892], p. 195).

[18] James Darmesteter, *Profeţii lui Israel*, ed.cit. (1892), pp.185-186.

[19] *Ibidem*, p. 295.

[20] *Ibidem*, p. 192.

Iudaismul, care „a fost întotdeauna în război cu religia dominantă [...] a ajuns, în sfârşit, în prezenţa unei stări de gândire pe care nu trebuie s-o combată, pentru că recunoaşte în ea propriile-i instincte şi tradiţii"[21]. Odată cu Revoluţia, o vastă mişcare de gândire pluriseculară „ajunge, în ordinea speculativă, la concepţia ştiinţifică despre lume [...] şi, în ordinea practică, la noţiunile de justiţie şi progres"[22]. Dintre toate religiile, numai iudaismul nu are de suferit din cauza mişcării moderne a ideilor, cele două mari dogme care-l constituie de la profeţi încoace, „Unitatea divină şi Mesianismul, adică unitatea legii în lume şi triumful terestru al justiţiei în cadrul umanităţii"[23], fiind tocmai cele care, „în prezent, luminează omenirea în mers, în ordinea ştiinţei şi în ordinea socială, şi care se numesc, în limbaj modern, cea dintâi – *unitatea forţelor* şi cea de-a doua – *credinţa în progres*"[24]. Ştiinţa şi progresul social au fost de mult pomenite în rugăciunile sale de către evreu care, „în axiomele raţiunii sale libere şi în strigătul inimii sale îndurerate", găseşte „sentimentul marii unităţi şi o nelinişte care-l îndeamnă la caritate şi la justiţie", două traduceri posibile – caritate şi justiţie, sau dreaptă-purtare – ale aceluiaşi cuvânt ebraic: *tsedaka* sau *sadaka*.

În Franţa, începând de la Revoluţie ca fapt providenţial şi universal, se construieşte o societate care reflectă însuşi idealul iudaismului, „instinctele sale şi tradiţiile sale"[25], şi în care poporul evreu va dispărea treptat, fapt privit de Darmesteter fără emoţie, căci „atunci când poporul care a făcut Biblia va dispărea, ca rasă şi cult, fără să lase vreo urmă vizibilă a trecerii sale pe pământ, pecetea sa va rămâne în străfundurile inimii unor generaţii care nici nu vor şti, poate, dar care vor trăi din ceea ce a pus în ele acest popor"[26]. Bernard Lazare, la fel de refractar faţă de religia codului

---

21 James Darmesteter, *Profeţii lui Israel*, ed.cit. (1892), pp. 192-193.

22 *Ibidem*, p. 193.

23 *Ibidem*, pp. 176 şi 194.

24 *Ibidem*, pp. 194-195.

25 *Ibidem*, p. 193.

26 *Ibidem*, p. 197.

sacerdotal, ca şi faţă de talmudism, se va arăta în egală măsură favorabil asimilării definitive: „Dacă religia evreiască, scria el în 1890, această religie care se fărâmiţează, se descompune şi se strică, va dispărea odată cu practicile exterioare, singurele care o păstrează încă şi astăzi, peste o sută de ani, elementul evreiesc va fi într-atâta de încorporat elementelor care-l înconjoară, încât israelitul va deveni de nerecunoscut, aşa cum nu-l mai recunoaştem pe vizigotul care există în anumiţi francezi"[27]. Lazare recidiva în cartea sa din 1894, dar fără să precizeze termenul de asimilare: „Va veni o vreme când [evreii] vor fi complet eliminaţi, când ei se vor fi topit în sânul popoarelor. [...] În vremea respectivă, antisemitismul îşi va fi trăit traiul, dar acel moment nu-i apropiat."[28]

Ca şi Joseph Salvador, în opera căruia îşi regăsise propriile idei[29], Darmesteter vedea o analogie profundă între Vechiul Testament şi filozofia secolului XVIII. Potrivit formulei sale celei mai frapante, citată pretutindeni: „Moise este un convenţional, când vorbeşte de pe vârful Muntelui"[30]; sau: „[...] limbajul Ierusalimului este însuşi limbajul lumii moderne"[31]. El rezuma astfel convergenţa dintre Biblie şi Revoluţie. Dar, cu toate că nu ezitase să facă din evreu un „doctor în necredinţă" sub Vechiul Regim, el evoca în mod rezervat şi prudent acţiunea istorică a iudaismului în timpul Revoluţiei. Şi, mai ales, insista el, evreii nu visau nicidecum să ia puterea acum, când idealurile lor erau identice cu cele ale secolului: „[...] În toate ţările care au pornit pe calea cea

[27] Bernard Lazare, « La solidarité juive » („Solidaritatea evreiască"), în *Entretiens politiques et littéraires* (*Convorbiri politice şi literare*), 1 octombrie 1890; *Juifs et antisémites* (*Evrei şi antisemiţi*), Allia, Paris, 1992, p. 19.

[28] *Idem*, *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, ed.cit., vol. II, p. 279.

[29] Istoricul Joseph Salvador (1796-1873), născut dintr-un tată evreu şi o mamă catolică, îl devansase pe Darmesteter în interpretarea modernă a spiritului biblic şi anunţase sinteza dintre iudaism şi creştinism într-o a treia eră, inaugurată de Revoluţia Franceză. Era chiar teza ultimei sale lucrări, *Paris, Rome, Jérusalem, ou La question religieuse au XIXe siècle* (*Paris, Roma, Ierusalim sau Chestiunea religioasă în secolul XIX* – M. Lévy, Paris, 1860). Darmesteter îi consacră ultimul capitol din *Profeţii lui Israel*, ed.cit., pp. 279-386.

[30] James Darmesteter, *Profeţii lui Israel*, ed.cit, p. 355.

[31] *Ibidem*, p. 356.

nouă, evreii au avut partea lor de contribuţie, şi nu mică, [...] la toate marile opere ale civilizaţiei, în triplul câmp al ştiinţei, artei şi acţiunii"[32]. Dar, se grăbea să adauge tot el: „Înseamnă, oare, că iudaismul trebuie să nutrească vise ambiţioase şi să se gândească să realizeze, într-o bună zi, acea «Biserică invizibilă a viitorului», pe care unii şi-o doresc atât de mult? Aceasta ar fi o iluzie de sectar sau de iluminat." Desigur, „spiritul evreiesc poate să acţioneze încă în lume, pentru ştiinţa supremă şi progresul nelimitat şi [...] rolul Bibliei nu este încheiat", dar cele care mai au încă un viitor sunt spiritul evreiesc şi Biblia, nu iudaismul şi poporul evreu ca atare, căci vremea asimilării în masă a sosit.

Pe urmele lui Darmesteter, un antisemit ca Brunetière putea deci, pentru a-l combate pe Drumont, să rămână la ideea unei „întâlniri" a tradiţiei evreieşti cu materialismul modern şi să denunţe raportul de cauzalitate pe care-l vedea Drumont între iudaism şi modernism şi care-l făcea să-i considere vinovaţi pe evrei de decadenţa modernă: „[...] Există o coincidenţă, dar nu o corelare, şi d-l Darmesteter are dreptate. Lumea este pe cale să devină o lume evreiască, pentru că este pe cale să devină optimistă, iar evreii sunt prezenţi şi gata să profite de o situaţie pe care nu ei au pregătit-o. Nu spun că n-au dat şi ei o mână de ajutor, sau că nu fac zi de zi acest lucru: când lumea vine către ei, ar fi prea neîndemânatici sau prea dispreţuitori dacă nu s-ar duce şi ei către lume. Dar şi dacă n-ar mişca un deget, lucrurile ar sta exact la fel." [33] Pentru Brunetière, ca şi pentru Darmesteter, succesele evreilor în lumea modernă rezultă mai curând dintr-un concurs de împrejurări, decât dintr-o acţiune care să-şi fi produs efectele: iudaismul a fost dintotdeauna progresist şi a constituit avangarda civilizaţiei, dar – fapt nou în istorie – el se află, de acum înainte, în consonanţă cu ideologia republicană de vocaţie universală a Franţei. Nu e greu de văzut riscul. Chiar dacă Darmesteter ar avertiza împotriva fantasmei unui complot al evreilor care să distrugă ţara, pentru un antisemit ca Drumont, pasul este

---

[32] James Darmesteter, *Profeţii lui Israel*, ed.cit, p. 195.

[33] Ferdinand Brunetière, „Franţa evreiască", art.cit., pp. 701-702.

repede făcut şi noua alianţă obiectivă dintre evrei şi secol se transformă într-o conspiraţie împotriva creştinismului, care permite ca Revoluţia şi urmările ei să fie puse pe seama influenţei evreieşti.

Bernard Lazare, mai puţin avizat decât Darmesteter şi Brunetière, se hotăra, în schimb, cu greu să minimalizeze, fie şi spre binele lor, participarea evreilor la istoria modernă: „Evreul nu este [...] motorul istoriei, elicea datorită căreia noi ne îndreptăm către o reînnoire; totuşi, cei care din prudenţă ni-l arată ca neavând nici o importanţă şi cei care, mergând încă şi mai departe, vorbesc despre conservatorismul evreului comit o eroare la fel de gravă ca şi cea a antisemiţilor"[34]. El se temea ca anti-antisemitul să nu se alieze din precauţie cu antisemitul şi revendica „rolul revoluţionar al evreilor"[35]; apăra acţiunile lor din revoluţiile de la 1789, 1830, 1848 pentru liberalism, apoi pentru socialism.[36] La obiecţia că evreul revoluţionar acţiona în calitate de ateu, şi nu de evreu, Bernard Lazare răspundea că „evreul ia parte la revoluţie în calitate de evreu, adică rămânând tot evreu"[37], ca şi Heine sau Marx. Dar, după cum s-a spus, chiar şi el se resemna, în concluzie, şi nuanţa modernitatea iudaismului: „Evreul a participat el, oare, la această ecloziune a spiritului modern? Da, desigur; dar el nu este nici creatorul ei, nici răspunzător de ea [...]; suprimaţi-l acum pe evreu şi nici catolicismul, nici protestantismul nu vor fi mai puţin atinse de decrepitudine."[38] Şi Brunetière spunea la fel. Este o iluzie, o „concepţie exagerată" despre rolul lor istoric, care face din ei „reprezentanţii spiritului revoluţionar în faţa spiritului conservator, ai transformării în faţa tradiţiei şi care, în această epocă

[34] Bernard Lazare, *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, ed.cit., vol. II, p. 184.

[35] *Ibidem*, p. 187.

[36] *Ibidem*, p. 201. Aceeaşi teză o întâlnim la Léon Blum, în « Nouvelles conversations de Goethe avec Eckermann » („Noile convorbiri ale lui Goethe cu Eckermann"), publicate între 1897 şi 1900, în *La Revue blanche* (*Revista albă*): „În măsura în care eu discern mişcarea colectivă a rasei lor, constat că ea îi conduce către Revoluţie" (*L'Œuvre de Léon Blum* [*Opera lui Léon Blum*], Albin Michel, Paris, 1954, vol. I, p. 266; citat de Gide într-o recenzie la o reeditare a cărţii lui Blum, în *NRF*, iulie 1909, p. 539).

[37] Bernard Lazare, *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, ed.cit., vol. II, p. 208.

[38] *Ibidem*, p. 223.

de tranziţie, îi face răspunzători de căderea vechilor instituţii şi de discreditarea unor principii străvechi"[39]. Totuşi, adăuga Bernard Lazare: „În ochii conservatorilor, nimic [...] nu-i atât de semnificativ ca situaţia evreului în colectivităţile moderne"[40]. Evident că Bernard Lazare nu se simte în largul lui: pentru el, evreii sunt nişte moderni-model; dac-ar clama, însă, acest lucru, ar însemna să le dea apă la moară antisemiţilor; dac-ar fi să-l nege, chiar şi cu cele mai bune intenţii, ar deveni, la rândul lui, un antisemit.

Antisemitismul filosemiţilor

Raporturile dintre antisemitismul modern şi antimodernism erau îndelung analizate de către Leroy-Beaulieu în *Israelul printre neamuri*, din 1893, cu obişnuita moderaţie a istoricului catolic liberal şi cu multă circumspecţie. Dincolo de „prejudecăţile arhaice"[41] ale anti-iudaismului popular, fie el creştin sau anticapitalist, care fie acorda credit omorului ritual, fie se lua de familia Rothschild, Leroy-Beaulieu repera un nou antisemitism, al „claselor luminate", acuzându-i pe evrei că sunt duşmanii a „ceea ce ei numesc «civilizaţia creştină»"[42]. Din punctul de vedere al elitelor, continua Leroy-Beaulieu, evreii „progresişti" deveneau mai periculoşi decât evreii „talmudişti", fiindcă participau la „descreştinarea" Europei şi a societăţilor contemporane. Era cel mai bun mod de a spune că noul antisemitism era deductibil din asimilarea evreilor: „Privit astfel, iudaismul este un agent de descompunere, atât din punct de vedere moral şi religios, cât şi din punct de vedere economic sau naţional". După Leroy-Beaulieu, „clasele luminate", adică burghezia catolică, publicul căruia i se adresa, erau cele care – mai degrabă decât clasele populare, catolice sau socialiste – identificau iudaismul cu modernismul; chiar dacă recunoştea

---

[39] Bernard Lazare, *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, ed.cit., vol. II, p. 226.

[40] *Ibidem*, p. 225.

[41] Anatole Leroy-Beaulieu, *Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*, ed.cit., p. 50.

[42] *Ibidem*, p. 51.

validitatea acestei ecuaţii într-o oarecare măsură şi până la un punct, el se străduia, totuşi, s-o prezinte ca pe o confuzie ori iluzie menită să deturneze acele „clase luminate" de la antisemitism.

Mai întâi, potrivit unui raţionament pe care Leroy-Beaulieu avea să-l reproducă în momentul Separării, evreii erau, de fapt, victime indirecte ale anticlericalismului; antisemitismul modern rezulta din anticlericalism, căci intoleranţa atrăgea după sine intoleranţă, iar catolicii revărsau asupra evreilor ura pe care o manifestau faţă de ei anticlericaliştii. În schimb, solidaritatea catolicilor şi a evreilor în jurul religiei ar fi putut conduce la eşecul atât al anticlericalismului, cât şi al antisemitismului.

Totuşi, pentru a prezenta antisemitismul ca pe un efect pervers al anticlericalismului şi a le opune amândurora frontul comun al catolicilor şi evreilor, Leroy-Beaulieu trebuia să le refuze evreilor rolul de prim plan în evoluţia lumii moderne, şi anume în evoluţia sa către anticlericalism: „[...] a vedea în evreu instigatorul şi pe cel ce insuflă, parcă, spiritul secolului, nu înseamnă, oare, a spori peste măsură importanţa poporului israelit şi a-i atribui evreului o putere exagerată? [...] Şi a arunca asupra evreimii şi a iudaismului vina de a fi zdruncinat anumite noţiuni morale, religioase, sociale, politice nu înseamnă, oare, a ţine prea puţin seama de istorie şi de geneza «ideilor moderne»?"[43] Poporul israelit ar fi servit, de fapt, ca la Brunetière, drept „ţap ispăşitor" pentru păcatele moderne ale popoarelor creştine înseşi.

Mai reticent decât Darmesteter, care recunoştea rolul istoric al evreilor în timpul Vechiului Regim, şi decât Bernard Lazare, care-l prelungea până la revoluţiile din secolul XIX, Leroy-Beaulieu se îndoia de faptul că evreii ar fi contribuit vreodată la evoluţia istorică. În opinia lui Leroy-Beaulieu, Voltaire şi Diderot ar fi fost surprinşi dacă i-ar fi anunţat cineva că fuseseră „precursorii sau agenţii inconştienţi ai evreilor". De altfel, evreii erau încă, pe atunci, în ghetou. Dar evreii înşişi pretind uneori că poartă o responsabilitate istorică în apariţia lumii moderne: „Cutare fiu emancipat al lui Iacov nu s-a temut să ni-i arate pe sordizii săi

---

[43] Anatole Leroy-Beaulieu, *Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*, ed.cit., pp. 56-57.

strămoşi de pe *Judengasse* [„uliţa evreilor" – *n.trad.*] ca fiind îndepărtaţii pionieri ai Revoluţiei şi instrumentele secrete ale eliberării spiritului uman". Leroy-Beaulieu se gândeşte tot la Darmesteter când citează mult din *Privirea* aruncată asupra evreului ca „doctor în necredinţă", după care proclamă că „evreul se laudă"[44], dar nu fără a recunoaşte, totuşi, că „evreul a fost adevăratul protestant; el a fost intransigentul care nu pactizează nici în ruptul capului, refractarul faţă de dogmă şi de tradiţie"[45].

Leroy-Beaulieu ezită, aşadar, şi el în legătură cu contribuţia evreilor la spiritul modern, nici prea multă şi nici prea puţină, spre a-i potoli pe antisemiţi, fără să-i lezeze pe evrei. Printre întemeietorii ştiinţelor moderne, nu găseşte prea mulţi evrei: în istorie, filozofie, fizică, chimie, fiziologie sau în domeniul „acestei nou-venite cu denumire pedantă, sociologia"; sistemele moderne nu au fost nici ele inventate de evrei: pozitivismul, evoluţionismul, determinismul, pesimismul (despre marxism, nici o vorbă). Potrivit unui argument pe care l-am întâlnit deja la Brunetière şi Bernard Lazare, dar dus ceva mai departe: „Chiar dacă poporul israelit ar fi pierit în întregime pe acele *quemaderos* din Castilia, dispariţia sa n-ar fi întârziat cu o sută de ani apariţia societăţii moderne"[46]. Pentru că germenii ideilor moderne se aflau în civilizaţia clasică, nu în iudaism: „Lumea modernă, Renaşterea, Reforma, Revoluţia n-au fost făcute nici de evreu, nici de spiritul evreiesc". Spiritul care analizează sau cercetează, spiritul ştiinţific, vine de la greci. Presupunând c-ar fi existat, la rigoare, o influenţă a evreilor asupra Renaşterii, ea nu mai exista în ajunul Revoluţiei. Şi totuşi, secolul XVIII are, pentru antisemiţi, „un vag iz de ceea ce ei numesc «spiritul evreiesc»"[47], de exemplu în lucrarea lui Émile Faguet despre secolul XVIII, marcată de ura faţă de această perioadă, pentru latura sa antifranceză şi anticreştină, pentru

---

[44] Anatole Leroy-Beaulieu, *Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*, ed.cit., p. 58.

[45] *Ibidem*, p. 59.

[46] *Ibidem*, p. 61.

[47] *Ibidem*, p. 62.

spiritul său de negare.[48] Leroy-Beaulieu îl citează din nou pe Darmesteter: „Nu mă scandalizează faptul că, mânat din plin de lirismul său entuziast, evreul recunoaşte, în lucrarea d-lui J. Darmesteter, ca fiind egal «partidul montaniarzilor cu Horeb-ul»; că el admiră, în «Moise, un membru al Convenţiei care vorbeşte de pe vârful muntelui» şi decretează că «revelaţia a vorbit aceeaşi limbă pe înălţimile Sinaiului şi în saloanele secolului XVIII»"[49]. Totuşi, nu aprobă: „Este liber să recunoască în Revoluţie împlinirea vechilor profeţii ale poporului israelit". Căci, dacă poate admite: „*Crezul* lumii noi nu e decât *Crezul* vechii lumi ebraice", Leroy-Beaulieu refuză să-l vadă, într-o asemenea coincidenţă, pe „evreul modern". Dacă „ideea justiţiei sociale este o idee israelită"[50], dacă Biblia poate fi considerată chiar „sursa primordială a Revoluţiei din 1789", influenţa lor nu a trecut prin evreul din Evul Mediu sau din Vechiul Regim, ci prin nişte cărţi devenite „patrimoniul popoarelor creştine". Astfel, libertăţile englezeşti şi americane datorează totul Bibliei, dar nimic evreilor: cu siguranţă că Jurieu, magistrul lui Rousseau, a luat principiul suveranităţii poporului din Biblie, dar într-o vreme când evreii înşişi erau reduşi la tăcere de Talmud.

Semiţii şi antisemiţii sunt, aşadar, „aproape la fel de înclinaţi să glorifice poporul israelit"[51]. Dar istoricul liberal, care ar vrea să respingă ambele poziţii şi aspiră la o poziţie de mijloc, riscă să treacă drept antisemit în ochii evreilor şi „jidovit" în ochii antisemiţilor. Adresându-li-se acestora, spre a-i converti la toleranţă, anti-antisemitismul se învecinează, uneori, cu antisemitismul obişnuit şi reproduce, de exemplu, ponciful care nu vede în evrei

[48] Émile Faguet, *Secolul al optsprezecelea. Studii literare*, ed.cit. Maurras, care nu prea vedea cu ochi buni evoluţia lui Faguet către liberalism, îşi amintea în 1916, la moartea criticului, de capitolele sale din 1890 despre Voltaire şi Rousseau ca fiind demne de un Taine, Maurras văzând la vremea aceea, în Faguet, un succesor al acestuia (*Aleea filozofilor*, ed.cit., pp. 238- 239).

[49] Anatole Leroy-Beaulieu, *Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*, ed.cit., p. 64.

[50] *Ibidem*, p. 66.

[51] *Ibidem*, p. 69.

altceva decât nişte imitatori: astfel, fără Descartes, n-ar fi existat Spinoza; fără Voltaire, n-ar fi existat Mendelssohn; fără Platon, n-ar fi existat Filon; fără Aristotel, n-ar fi existat Maimonide. „Ideile moderne nu numai că n-au ieşit din Sinagogă, dar s-au şi strecurat în ea cu mare greutate"[52], fiindcă ştiinţele profane sunt suspecte într-o lume care „se abandonează nebuniilor hasidismului, care se pasionează pentru sau împotriva unor falşi Mesia"[53].

Lupta împotriva antisemitismului modern, de îndată ce presupune respingerea sau atenuarea analogiei dintre iudaism şi modernism, recade parcă fatalmente în vechiul antisemitism faţă de Răsărit: „Cine nu cunoaşte marile cartiere evreieşti contemporane, în care fiii lui Iuda, adunaţi cu miile, trăiesc în triburi, *more judaico*, nu-l cunoaşte pe evreu"[54]. Iar în Europa Centrală şi Răsăriteană: „Oare evreul polonez, evreul din Rusia sau din România vi se pare a fi un artizan al noului? [...] Nefericitul! Este prea înjosit, prea sărac, prea ignorant pentru aşa ceva. [...] Nu există, poate, nici o fiinţă pe lume mai încăpăţânată în conservatorismul ei, decât evreul talmudic."[55] De fapt, un asemenea pasaj diferă prea puţin de virulenţa diatribei lui Bernard Lazare, din 1890, împotriva Alianţei israelite universale: „Ce-mi pasă mie, israelit din Franţa, de cămătarii ruşi, de cârciumarii galiţieni, care împrumută bani pe garanţie, de negustorii de cai polonezi, de speculanţii de la Praga şi de comercianţii de la Frankfurt, care fac troc? În virtutea cărei pretinse fraternităţi ar trebui să fiu preocupat de măsurile luate de Ţar faţă de acei supuşi ai săi, despre care i se pare lui că fac ceva dăunător? [...] Ce am eu în comun cu aceşti descendenţi ai hunilor? [...] De altfel, la ce anume vedem că ajunge o asemenea asociere? La faptul de a primi la noi oameni vrednici de tot dispreţul, la a-i ajuta, a-i favoriza, a-i implanta într-un pământ care nu este al lor şi nu e dator să-i hrănească, spre a le uşura cucerirea lui după aceea. Cui îi foloseşte ea? Evreului

52 Anatole Leroy-Beaulieu, *Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*, ed.cit., p. 70.

53 *Ibidem*, p. 71.

54 *Ibidem*, p. 72.

55 *Ibidem*.

cosmopolit, care nu este legat de nici o naţiune, nu are afecţiune pentru nici una, care este ca un beduin care-şi duce cortul din loc în loc, totalmente indiferent."[56] Bernard Lazare nu va reproduce, în lucrarea sa din 1894, acest gen de atacuri împotriva imigranţilor de dată recentă, dar va cita încă o dată acolo, aprobând-o, tirada lui Leroy-Beaulieu cu privire la conservatorismul evreilor din Răsărit.[57]

Leroy-Beaulieu face, deci, din noul antisemitism o reacţie netă la asimilarea modernă: „Acolo unde evreul a rămas evreu, nici guvernările, nici societatea creştină nu au a se teme de poporul Israel"[58]. Deziudaizarea este aceea care provoacă temeri; evreii emancipaţi reprezintă elemente negatoare şi distructive în societatea franceză; israeliţii laici, produse ale civilizaţiei moderne, sunt infectaţi şi contaminaţi de modernism. Antisemiţii sunt preocupaţi de influenţa evreilor asupra societăţilor moderne, dar omit să observe influenţa societăţilor moderne asupra iudaismului. Or, „poporul israelit [...] este pus în pericol de civilizaţia prin care s-a emancipat"[59]. Numai o iluzie optică poate face să se creadă că societatea creştină va fi fost principalul duşman al poporului israelit, căci lipsa de religiozitate este încă şi mai ameninţătoare pentru evreu decât pentru creştin. „Păgânizarea societăţilor noastre" îi afectează deopotrivă pe evrei şi pe creştini, pe creştinii descreştinaţi şi pe evreii deziudaizaţi. De unde şi noua alianţă dintre creştini şi evrei, dorită de Leroy-Beaulieu, împotriva lipsei de religiozitate.

Astfel, ceea ce în Franţa este numit spiritul evreiesc, încă temut sub această denumire, „este spiritul evreului deziudaizat în contact cu noi, spiritul negării"[60]. Leroy-Beaulieu trece în revistă influenţa evreilor asupra artelor şi literelor în Franţa şi în Germania,

---

[56] Bernard Lazare, „Solidaritatea evreiască", art.cit., pp. 17-18.

[57] *Idem*, *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, op.cit., vol. II, pp. 220-221.

[58] Anatole Leroy-Beaulieu, *Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*, ed.cit., p. 73.

[59] *Ibidem*, p. 77.

[60] *Ibidem*, p. 305.

minimalizând-o. Drept influenţă evreiască este tratată, de fapt, americanizarea societăţilor, materialismul lor. „Există un popor care poate că are mai multe motive decât noi să-l acuze pe evreu c-a lucrat întru coruperea lui. Este vorba de Germania"[61], unde s-au distins Heine, Marx, Lassalle, dar nici măcar acolo evreii n-au deţinut „monopolul radicalismului intelectual şi al negaţiilor filozofice sau politice"[62].

Cât priveşte mesianismul, „marea dogmă a iudaismului", „trebuie să recunoaştem odată că această dogmă orientală străveche se află în concordanţă cu tot ce poate fi mai înalt în aspiraţiile noastre moderne"[63]. În *Paris, Roma, Ierusalim sau Chestiunea religioasă în secolul XIX*, Joseph Salvador schiţase legătura dintre Israelul străvechi şi Franţa modernă, făcând din „Ierusalim, [...] în ceţurile viitorului, un fel de centru ideal al umanităţii, un fel de oraş al unui *novum fœdus*"[64]. Însă Darmesteter cere ca „Parisului, acest Ierusalim profan al Revoluţiei, să i se dea numele de cetate sfântă a vremurilor noi"[65].

La urma urmei, Leroy-Beaulieu le-a atribuit antisemiţilor – şi „semiţilor", după cum spune el – analogia dintre iudaism şi modernism, refuzându-le orice rol modernist evreilor. Din cauza prea marii sale prudenţe, anti-antisemitul seamănă uneori cu antisemitul. El a vrut să stabilească faptul că antisemitismul este un antimodernism, şi nu premisa acestuia, că, adică, iudaismul este un modernism, că evreii au acţionat în istorie. Aşa cum va sublinia mai târziu Bernard Lazare, fiecare îşi duce lupta pe un front răsturnat. Pe de o parte, „în realitate, antisemiţii acţionează mai degrabă ca nişte filosemiţi"[66], de vreme ce fac din Israel centrul lumii. Pe de altă parte, filosemiţii „se străduiesc să stabilească

---

[61] Anatole Leroy-Beaulieu, *Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*, ed.cit., p. 318.

[62] *Ibidem*, p. 320.

[63] *Ibidem*, p. 428.

[64] *Ibidem*, p. 430.

[65] *Ibidem*, p. 431.

[66] Bernard Lazare, *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, ed.cit., vol. II, p. 263.

faptul că evreul seamănă întru totul cu cei din preajma lui sau că, dimpotrivă, putem observa la el, în toate domeniile, o anumită inferioritate, acesta fiind un mod al acestor filosemiţi de a-şi arăta antisemitismul; trebuie să recunoaştem că evreii se arată încântaţi de asta şi nimic nu i-ar putea împiedica să creadă în geniul lui Anatole Leroy-Beaulieu"[67]. Pretinsul filosemitism al unui Leroy-Beaulieu se arată, astfel, mai nociv decât ostilitatea deschisă a unui antisemit. Bernard Lazare lasă a se înţelege că Leroy-Beaulieu aparţine acelui gen de prieteni care te scuteşte de nevoia de a mai avea duşmani.

Filosemitismul anti-evreilor

Găsim contra-dovada asimilării curente, practicate de anti-antisemiţi, dintre antisemitism şi antimodernism, care face posibile alunecările de la anti-antisemitism către antisemitism din grija de a le nega orice modernitate evreilor, la Léon Bloy, a cărui carte *Mântuirea prin evrei* (1892) – contemporană cu *Israelul printre neamuri* de Leroy-Beaulieu şi cu *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale* de Bernard Lazare –, rămâne un text violent, obscur şi paradoxal, atât de antimodern şi de antievreiesc totodată, încât calificativele apar ca şi cum ar fi răsturnate. Bernard Lazare şi-a intitulat „Un filosemit" recenzia elogioasă a textului lui Bloy, aşa cum ar fi putut, nu mai puţin paradoxal, să-şi intituleze „Un antisemit" un eventual articol despre Leroy-Beaulieu. Antimodern într-o asemenea măsură, încât n-ar mai fi putut fi bănuit de antisemitism, iată cum îi apărea Bloy lui Bernard Lazare, fiindcă exprima un punct de vedere atemporal asupra „chestiunii evreieşti", fără să scoată o vorbă despre emanciparea sau asimilarea recente: „[...] a avut o contribuţie prea puţin modernă considerându-l pe evreu sub aspectul său etern, mai degrabă decât sub aparenţa sa

---

[67] Bernard Lazare, « Le nationalisme et l'émancipation juive » („Naţionalismul şi emanciparea evreilor"), în *L'Écho sioniste* (*Ecoul sionist*), martie 1901; *Evrei şi antisemiţi*, ed.cit., p. 163.

tranzitorie"[68]. De aceea, Bernard Lazare prevedea că „nu se va bucura de asentimentul antisemiţilor actuali", căci „el le-a spus că toată cearta lor, care se rezumă, de fapt, la simpla dorinţă de a avea o farfurie cu unt, aşa cum par să posede nişte înalţi baroni asiatici, nu conţinea o filozofie foarte înaltă"[69], dar că nu va avea nici „sprijinul, stima, prietenia şi laudele evreilor", de vreme ce a început prin a-i maltrata în câteva pagini odioase, din care Bernard Lazare citează o singură frază, exemplară: „Dintr-un dublu punct de vedere, moral şi fizic, jidanul modern pare a fi la confluenţa întregii hidoşenii din lume"[70]. Evreii clamează geniul lui Leroy-Beaulieu, care se arată curtenitor faţă de ei, chiar dacă le diminuează contribuţia la istorie, însă „vor fi la fel de porniţi împotriva lui Léon Bloy, pe cât au fost odinioară împotriva lui Isaia, Ieremia sau oricărui alt glas care i-a biciuit"[71] – Bloy fiind asimilat aici cu un profet din Biblie, ceea ce anunţă, de la bun început, complicitatea pe care Bernard Lazare o resimte faţă de el. După un prolog insultător faţă de evrei, dar şi faţă de Drumont – şi chiar faţă de Drumont ca evreu („drepturile de autor se încasau cu o precizie rothschildiană, care făcea să saliveze o întreagă jalnică mulţime de scriitoraşi"[72]) –, cititorul descoperă, într-adevăr, ceea ce Bernard Lazare numea „glorificarea nemaiauzită făcută de pamfletar poporului evreu"[73]. Atât în injurie, cât şi în laudă, excesele lui Bloy i se păreau a fi cele ale unui adevărat profet.

Bernard Lazare, care nu are nici o încredere în laudele aduse de Leroy-Beaulieu, face din Bloy un profet şi un filosemit, pentru că acesta, spre deosebire de antisemiţii moderni, nu vede în evreu

---

[68] Bernard Lazare, « Un philosémite » („Un filosemit"), în *L'Événement*, 16 octombrie 1892; *Evrei şi antisemiţi*, ed.cit., p. 35.

[69] *Ibidem*, p. 36.

[70] *Ibidem*, p. 37. Vezi şi Léon Bloy, *Le Salut par les Juifs* (*Mântuirea prin evrei* – 1892), în *Œuvres* (*Opere* – ed. Jacques Petit), Mercure de France, Paris, 1969, vol. IX, p. 26.

[71] Bernard Lazare, „Un filosemit", art.cit., pp. 36-37.

[72] Léon Bloy, *Mântuirea prin evrei*, *op.cit.*, vol. IX, p. 24.

[73] Bernard Lazare, „Un filosemit", art.cit., p. 37.

decât un etern sărac şi un etern nefericit, astăzi întruchipat de proletarul din speluncile Parisului, ale Londrei sau New York-ului. Bloy este cu desăvârşire impermeabil la învinuirile contemporane, socialiste sau rasiale, aduse evreilor, învinuiri întemeiate pe succesul lor din ultimul secol: „Pentru acest acuzator modern, o singură fiinţă este sfântă, venerabilă, vrednică de iubire şi de adoraţie: Săracul"[74], spune Bernard Lazare, ceea ce-l va face pe Bloy să-şi noteze în jurnal: „Acest Lazare pare a fi *singurul* care a văzut că fondul doctrinei mele ar consta în «adorarea săracului»"[75]. În pofida insultelor lui Bloy, mai antisemiţi sunt – după Bernard Lazare – toţi moraliştii şi toţi istoricii care „i-au copleşit pe evrei cu laude", care „le-au omagiat calităţile intelectuale, tenacitatea, virtuţile familiale, puritatea moravurilor", dar care „i-au considerat inapţi pentru un destin măreţ", care „le-au restrâns rolul social şi istoric". În legătură cu aceştia, Bernard Lazare trage următoarea concluzie severă: „Cu toată politeţea lor, aceşti scriitori mi se par a fi cei mai autentici antisemiţi"[76]. „Cei mai autentici antisemiţi" sunt, aşadar, cei care, ca Brunetière şi Leroy-Beaulieu, practică un anti-antisemitism curat, dar ale căror bune sentimente sunt întotdeauna amestecate cu o sumă de restricţii mentale, în timp ce profeţiile lui Bloy cel obsedat de evreul sărac, antimodern cinstit şi anti-evreu făţiş, pun, totuşi, în lumină măreţia istorică şi chiar providenţială a evreilor. „Această preocupare pentru viitorul rol al evreilor este exprimată într-o carte bizară a d-lui Léon Bloy", va reaminti Bernard Lazare într-o notă la marea sa lucrare din 1894.[77]

Poziţia lui Bloy este prea singulară pentru a fi reprezentativă, ca şi cea a lui Bernard Lazare, de altfel. Amândouă sunt la fel de stânjenitoare. Bloy relatează, în jurnalul său, o vizită pe care i-o făcuse, în noiembrie 1893, marelui rabin al Franţei, Zadoc Kahn:

---

[74] Bernard Lazare, „Un filosemit", art.cit., p. 37.

[75] Léon Bloy, *Le Mendiant ingrat* (*Cerşetorul ingrat*), în *Journal*, ed. Pierre Glaudes, Robert Laffont, col. « Bouquins », Paris, 1999, 2 vol.; aici, vol. I, p. 41.

[76] Bernard Lazare, „Un filosemit", art.cit., p. 38.

[77] *Idem, Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, ed.cit., vol. II, p. 58.

„În zadar încerc să-i explic importanţa concluziei mele. Încă şi mai în zadar îi explic violenţa din unele pagini prin intenţia de a *epuiza obiecţia*, faimoasă metodă recomandată de Sfântul Toma din Aquino. El ţine cu tărie să nu vadă aceste violenţe decât în *litera* lor şi nu acordă nici un interes concluziei, pe care nici măcar nu a binevoit s-o afle. Îmi opune cele mai abjecte locuri comune: calmarea spiritelor, concilierea etc. Acest urmaş al lui Aaron îmi susţine că ÎN TOATE RELIGIILE EXISTĂ ŞI CEVA BUN!!! Hotărât lucru, prostia şi laşitatea există nu numai la catolici, ci şi la evrei."[78] Toleranţei lui Leroy-Beaulieu îi răspunde ecumenismul lui Zadoc Kahn, care preferă bunele cuvinte ale anti-antisemitismului acelei traversări a antisemitismului pe care o face Bloy – „epuizează obiecţia", spune el –, pentru a afirma, singurul în vremea aceea, misiunea istorică a evreilor.

Textul lui Bloy comportă mari dificultăţi, într-atât de excesivă este ambiţia lui: „Oare nu este evident că eu sunt singurul om capabil să scrie nişte lucruri definitive cu privire la chestiunea evreiască, atât de josnic agitată de Drumont?", nota el în iunie 1892, în momentul când se apuca de scris[79], rezumându-şi astfel argumentaţia: „Să-mi exprim dispreţul faţă de oribilii cămătari, de jidanii sordizi şi veninoşi, al căror univers este otrăvit, dar, în acelaşi timp, să-mi exprim veneraţia pentru *Rasa* din care a ieşit Mântuirea (*Salus ex Judaeis*) [...], care are dreptate când îl aşteaptă pe *Mesia* al EI şi care a fost menţinută în cea mai mare ruşine doar pentru că este în mod invincibil rasa *Israelului*, adică a Sfântului Duh, al cărei exod va fi prodigiul Abjecţiei. Ce subiect!" Întregul demers va fi aproape fidel acestui program şi va urma acest dublu fir paradoxal al dispreţului şi al veneraţiei: „Îmi continui cartea despre evrei sfâşiindu-mi măruntaiele. Operă onorabilă, sper eu, dar cât de dificilă!"[80] Cuprins atunci de o extremă deznădejde, Bloy se cufundă în ea cu totul, cu o ambivalenţă faţă de evrei, la care Bernard Lazare a fost sensibil şi care nu l-a părăsit pe tot parcursul scrierii cărţii, după cum se vede şi din această cugetare

[78] Léon Bloy, *Cerşetorul ingrat*, *op.cit.*, vol. I, p. 71.

[79] *Ibidem*, p. 24.

[80] *Ibidem*, p. 25.

asupra unui lapsus bine nimerit: „Un prieten mi-a trimis un mandat de douăzeci de franci... Un mandat nul, până la rectificarea lui, pentru că funcţionarul de la poştă scrisese LÉVY *Bloy*! Ce să cred eu despre acest nume evreiesc ostil mie, apărut chiar în momentul când eu glorific Rasa evreilor?"[81]

După ce se delimitează cu hotărâre de Drumont şi de preoţii catolici care strigau împreună cu el: „Moarte evreilor!", Bloy povesteşte o vizită la piaţa evreiască din Hamburg, într-un loc foarte îndepărtat de lumea modernă, şi descrie „Trei moşnegi" pe care i-a întâlnit acolo. Atingând fundul abjecţiei, anti-iudaismul se converteşte atunci în atitudine profetică: „Tot ceea ce purta o pecete oarecare de modernitate a dispărut dintr-odată pentru mine şi jidanii umili care-mi dădeau coate, mişunând în jurul meu precum muştele într-un abator au încetat să mai existe"[82]. Antisemitismul e străbătut şi depăşit: cei „Trei moşnegi" se arată a fi după chipul şi asemănarea profeţilor: „Turpitudinea lor... părea nobleţe" – nobleţea celor „Trei sfinţi Patriarhi" Avraam, Isaac şi Iacov, figuri ale Trinităţii. „Îmi voi aminti încă multă vreme [...] de aceste trei incomparabile otrepe, fiindcă şi acum le văd în zdrenţele lor putrede şi cu frunţile lipite între ele, deasupra gurii unui sac pestilenţial, care ar fi înspăimântat până şi stelele şi în care se îngrămădeau, purtătoare de tifos, nenumărate obiecte supuse cine-ştie-cărui negoţ arhisemit. / Le datorez acest omagiu al unei amintiri aproape *afectuoase*, pentru că au evocat în mintea mea imaginile cele mai grandioase care pot intra în lăcaşul lipsit de măreţie al unui spirit muritor."[83] Traversarea antisemitismului este săvârşită prin meditaţia asupra celor „Trei moşnegi", care atinge un absolut: „Istoria evreilor barează istoria speciei umane aşa cum un dig blochează un fluviu, pentru a-i ridica nivelul"[84], propoziţie care rezumă depăşirea antisemitismului realizată de Bloy, pe care o va reţine Bernard Lazare[85].

---

[81] Léon Bloy, *Cerşetorul ingrat*, *op.cit.*, vol. I, pp. 26-27.

[82] *Idem*, *Mântuirea prin evrei*, *op.cit.*, vol. IX, p. 27.

[83] *Ibidem*, p. 28.

[84] *Ibidem*, p. 30.

[85] Bernard Lazare, „Un filosemit", art.cit., p. 39.

Bloy revine atunci la chemarea la convertire a evreilor, potrivit rugăciunilor din Vinerea sfântă: „Voinţa lor [...] era infernală. Aceşti blestemaţi se ştiau puternici, iar bucuria lor detestabilă consta în a întârzia la nesfârşit acea Domnie glorioasă aşteptată de cei captivi, eternizând Victima. / Din cauza răutăţii lor, mântuirea tuturor popoarelor era în mod diabolic suspendată."[86] Oare în epoca modernă, în faţa afirmării tot mai puternice a antisemitismului politic, întoarcerea vechiului anti-iudaism de sorginte medievală poate să treacă drept filosemitism, numai fiindcă le încredinţează evreilor o misiune istorică? De fapt, nu găsim nimic altceva în pamfletul lui Bloy, lăsând la o parte exegezele şi profeţiile sale personale, în afară de acel străvechi resentiment creştin faţă de „cămătarii inexorabili ai Sfântului Duh, care-şi cereau cu înverşunare *drepturile*, când era vorba de Sângele lui Cristos"[87]. „Rasa anatemizată a fost [...] întotdeauna, pentru creştini, un motiv de oroare şi, totodată, un prilej de teamă misterioasă."[88] Oroare şi teamă, abjecţie şi măreţie, indignare şi generozitate – Bloy jonglează întruna cu această tensiune pe care Darmesteter o semnala ca fiind inerentă sentimentului catolic medieval faţă de evrei: „Ura poporului faţă de evrei este opera Bisericii; totuşi, numai Biserica îi apără de furia lui, pe care tot ea a dezlănţuit-o. Căci ea are nevoie de evrei şi, totodată, se teme de ei [...]: evreul este demonul care deţine cheia sanctuarului. De aici şi marele vis al preotului: nu să-l ardă de viu pe evreu, ci să-l convertească."[89] Pentru Bloy, însă, convertirea evreilor va fi nu numai un *semn*, cum spune ortodoxia, ci o *cauză* a sfârşitului vremurilor – aşa cum preciza prospectul care însoţea volumul: „Autorul, de-a dreptul ostil antisemiţilor, al căror neant intelectual îl demonstrează, nu se teme să ia partea acestei rase a israeliţilor, în numele celor mai înalte interese, şi ajunge chiar să pretindă că *mântuirea neamului omenesc este solidară cu destinul evreilor*"[90].

---

[86] Léon Bloy, *Mântuirea prin evrei*, *op.cit.*, vol. IX, p. 48.

[87] *Ibidem*, p. 51.

[88] *Ibidem*, p. 52.

[89] James Darmesteter, *Profeţii lui Israel*, ed.cit., pp. 183-184.

[90] Léon Bloy, *Cerşetorul ingrat*, *op.cit.*, vol. I, p. 40.

Cum a putut Bernard Lazare să suporte furia anti-evreiască din primele pagini ale lui Bloy, înainte de tot restul, în ciuda idiosincraziei acestuia şi a profetismului său final, care este un apel la convertirea masivă a evreilor, în tradiţia medievală? Pot fi emise mai multe ipoteze, în afară de aceea, prea simplă, a urii de sine. Primele articole ale lui Bernard Lazare despre evrei şi antisemiţi, de până la Afacerea Dreyfus, erau ele însele ostile faţă de poporul său şi nu mai puţin nedrepte decât diatribele lui Bloy, mai ales faţă de evreii din Răsărit. Tirada lui Bernard Lazare din 1890, împotriva Alianţei israelite universale, a fost deja citată mai sus; în seria precedentă din *Convorbiri politice şi literare*, întrebându-se asupra motivelor de renaştere a antisemitismului, el regreta că nu mai era vorba de o „manifestare religioasă" – sau, altfel spus, de vechea atitudine creştină anti-iudaică: „Prea lipsită de forţă a devenit credinţa, pentru a mai îngădui naşterea unor cruciade în sensul absolut al termenului. Pe de o parte, israeliţii nu au convingeri ferme; după cum spunea părintele Ratisbonne, «evreii nu mai sunt evrei, dar nu sunt încă nici creştini»[91]. Religia ebraică a căzut de multă vreme într-un raţionalism prostesc, de parcă şi-ar împrumuta dogmele din Declaraţia drepturilor omului [...]. Pe de altă parte, starea sufletească teologică a creştinilor nu este foarte propice unei asemenea intoleranţe; stimabila intransigenţă a lui Torquemada nu mai e la modă. Şi aerul pe care-l respirăm nu mai poate da naştere unor visători care să aducă măcar cu ilustrul inchizitor."[92] Bernard Lazare părea să regrete Inchiziţia, al cărei anti-iudaism avea cel puţin o anumită măreţie. Doi ani mai târziu, Bloy regăsea în felul său această înaltă ambiţie şi le restituia evreilor un rol şi o demnitate istorice.

---

[91] *Cf.* Théodore Ratisbonne, *La Question juive* (*Problema evreiască*), Dentu et Douniol, Paris, 1868, p. 8. În legătură cu această frază celebră, vezi Antoine Compagnon, *Connaissez-vous Brunetière? Enquête sur un antidreyfusard et ses amis* (*Îl cunoaşteţi pe Brunetière? Anchetă asupra unui anti-dreyfusard şi amicilor săi*), Éditions du Seuil, Paris, 1997, pp. 62-63.

[92] Bernard Lazare, « Juifs et israélites » („Evrei şi israeliţi"), în *Convorbiri politice şi literare*, 1 septembrie 1890; v. şi *Evrei şi antisemiţi*, ed.cit., pp. 3-4.

Bernard Lazare continua identificând „adevărata cauză" a antisemitismului ca fiind „una socială". În ochii săi, antisemitismul era o consecinţă a luptei „celor care nu au nimic, împotriva celor care au prea mult"[93]. Anunţându-l pe Bloy, el făcea o distincţie între evrei, care erau bogaţi, şi israeliţi, care erau săraci: „Evreul [...] este cel dominat numai de preocuparea de a se îmbogăţi uşor şi repede, prin înşelătorie, minciună şi viclenie"[94]. Urma un teribil portret al evreului bogat, o pagină întreagă, în care erau acumulate toate poncifurile anti-iudaismului economic, epitete precum „orgolios, lacom şi mincinos"[95] fiind printre cele mai anodine. Acestuia îi era opus israelitul sărac: „Dar, alături de evreii aceştia vrednici de tot dispreţul, stăpâniţi de lăcomie, care urăsc orice gest nobil şi orice act generos de voinţă, există şi fiinţe cu totul diferite, există israeliţi. [...] Ei sunt săraci sau nu foarte bogaţi [...]. Şi toţi aceşti israeliţi s-au săturat să se vadă confundaţi mereu cu o gloată de aventurieri străini, care-şi etalează luxul suspect şi de taraţi."[96] În anticapitalismul, anticosmopolitismul şi antisolidarismul său, toate de pe poziţii radicale, Bernard Lazare recunoştea, deci, un anume anti-iudaism „just", împotriva acelora pe care el îi numea „evrei", considerând că, atunci când îi atacau pe „israeliţi", antisemiţii greşeau ţinta: „[...] cel mai bine ar fi – conchidea el – ca antisemiţii, evaluându-şi ţinta corect, în sfârşit, să devină mai curând anti-evrei; în ziua aceea, pot fi siguri că vor avea de partea lor mulţi israeliţi"[97]. Nu întâlnim, oare, şi la Bloy un astfel de sentiment anti-evreiesc, în sensul în care utiliza Bernard Lazare acest termen în 1890, el putând fi numit filosemit, adică simpatizant al israeliţilor săraci? Astfel, în atacul lui Bloy împotriva evreului, Bernard Lazare era gata să vadă o apologie a israelitului.

---

[93] Bernard Lazare, „Evrei şi israeliţi", în *Convorbiri politice şi literare*, 1 septembrie 1890; vezi şi *Evrei şi antisemiţi*, ed.cit., p. 4.

[94] *Ibidem*, pp. 4-5.

[95] *Ibidem*, p. 5.

[96] *Ibidem*, pp. 6-7.

[97] *Ibidem*, p. 7.

Cei doi se întâlneau şi într-o altă privinţă. „Isus este floarea conştiinţei semite, este împlinirea deplină a acestei iubiri, a acestei carităţi, a acestei mile universale, care au ars în sufletele profeţilor lui Israel [...]. Singura vină a poporului Israel a fost aceea de a nu fi înţeles că, Isus odată născut şi Evanghelia odată formulată, el nu putea decât să dispară, deoarece îşi săvârşise lucrarea. Dacă Iuda ar fi renunţat la fapta sa, el ar fi trăit veşnic în amintirea oamenilor." Aşa vorbea nu Bloy, ci Bernard Lazare, în iunie 1892, chiar în momentul în care Bloy se străduia să scrie *Mântuirea prin evrei*[98], carte în care Bernard Lazare avea să citească următoarele: „Însuşi Mântuitorul nostru, care a fost Leul din Iuda, EVREUL *prin excelenţă din natură* – un evreu indicibil!"[99] sau „Sclavul, Multhulitul, Umilitul, Leprosul, cerşetorul oribil despre care au vorbit toţi profeţii"[100]. Isus este evreul sărac, pentru Bloy, ca şi pentru Bernard Lazare. „Sângele care a fost vărsat pe Cruce [...] este, în mod natural şi supranatural, un *sânge evreiesc*"[101], va mai nota Bloy în prefaţa la ediţia, reeditată în 1906, a cărţii sale *Mântuirea prin evrei*, dedicată Raïssei Maritain. „Şi pentru că evreii n-au ştiut să-l întâmpine şi să-l iubească pe Săracul divin – scria Bernard Lazare –, acum Léon Bloy inventează împotriva lor insulte pe care nici un apologet creştin, nici un polemist religios nu le-a inventat încă.[102] „Pentru Bernard Lazare, ca şi pentru Bloy, totul pendulează între evreu şi sărac, între evreul şi săracul care a fost Cristos. Darmesteter insista şi el asupra apropierii dintre sărac şi evreu în Biserica medievală şi asupra separării lor în lumea modernă, ca o condiţie a antisemitismului: „[...] cei doi mari oprimaţi din Evul Mediu, poporul şi evreul, sunt puşi faţă-n faţă şi aruncaţi pradă unul celuilalt"[103].

---

[98] Bernard Lazare, « *Synthèse de l'antisémitisme* par Edmond Picard » („*Sinteză a antisemitismului* de Edmond Picard"), în *Convorbiri politice şi literare*, iunie 1892; v. şi *Evrei şi antisemiţi*, ed.cit., p. 31.

[99] Léon Bloy, *Mântuirea prin evrei*, *op.cit.*, vol. IX, p. 24.

[100] *Ibidem*, p. 32; citat de Bernard Lazare, „Un filosemit", art.cit., p. 37.

[101] Léon Bloy, *Mântuirea prin evrei*, *op.cit.*, vol. IX, p. 346.

[102] Bernard Lazare, „Un filosemit", art.cit., p. 38.

[103] James Darmesteter, *Profeţii lui Israel*, ed.cit., p. 191.

Astfel, motivele apropierii dintre Bloy şi Bernard Lazare erau numeroase, după cum era, în mod evident, menit eşecului şi refuzul lor comun de a se lăsa închişi în alternativa antisemitismului şi a filosemitismului: „Cei care mă vor căuta în tabăra evreiască se vor înşela, cei care mă vor căuta în tabăra anti-evreiască se vor înşela, cei care mă vor căuta între cele două tabere se vor înşela încă şi mai mult"[104], proclama Bloy, în timp ce Bernard Lazare avertiza, la începutul cărţii *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*: „Mi s-a reproşat deopotrivă c-am fost antisemit şi că i-am apărat cu prea multă înflăcărare pe evrei şi, pentru a judeca toate cele scrise de mine, cei care m-au citit s-au plasat fie pe poziţiile antisemitismului, fie pe cele ale filosemitismului. Au greşit, fiindcă eu nu sunt nici antisemit, nici filosemit."[105]

Totuşi, explicaţia cea mai convingătoare a straniei lor complicităţi poate fi găsită doar mult mai târziu, în anumite note ale lui Bernard Lazare pentru *Gunoiul lui Iov*, un titlu în maniera celor ale lui Bloy, pentru un text lăsat neterminat la moartea sa, în 1903: „Evreul a fost întotdeauna exploatat de antisemiţi şi de filosemiţi. Ideea pe care şi-o face filosemitul despre recunoştinţa pe care i-o datorează evreul."[106] Bernard Lazare nu are încredere în filosemiţi, căci filosemitismul trece – nu şi în cazul lui Bloy – prin dezavuarea demnităţii istorice a evreilor. Un Leroy-Beaulieu este anti-antisemit în mod raţional şi pretinde recunoştinţă în schimbul generozităţii sale, de exemplu atunci când se alătură opiniei îndreptate împotriva lipsei de religiozitate. Bernard Lazare preferă intoleranţa loială a lui Bloy, care-şi menţine discursul anti-evreiesc, făcându-l să escaladeze din cauza urii sale faţă de Drumont şi a liberalismului corect al lui Leroy-Beaulieu, care acceptă că nu totul este fals în *Franţa evreiască*. La Bloy, cel puţin, nu găsim nici o indulgenţă faţă de Drumont. În consecinţă, nu este formulată nici o pretenţie la recunoştinţă: „Cine iubeşte mult, pedepseşte

---

[104] Léon Bloy, *Cerşetorul ingrat*, ed.cit., vol. I, p. 34.

[105] Bernard Lazare, prefaţă la *Antisemitismul. Istoria şi cauzele sale*, ed.cit., vol. I, p. 39.

[106] *Idem*, *Le Fumier de Job* (*Gunoiul lui Iov* – ed. Philippe Oriol), Champion, Paris, 1998, p. 61.

mult"[107], rezuma Bernard Lazare. Fiindcă Bloy nu concepe nici un fel de afinitate între iudaism şi modernism, el nu este suspect de antisemitism nici ca antimodernism, nici – variantă anti-antisemită – ca obliterare a modernismului evreiesc; sau, în orice caz, el este singurul care vede cealaltă latură. Premisa modernismului evreiesc este atât de absentă la el – nu negată, ca la Leroy-Beaulieu, ci nulă şi neavenită –, încât nu poate exista un antisemitism bloyan: aceasta este, pare-se, convingerea lui Bernard Lazare. Antisemitismul contemporan se întemeiază pe analogia dintre iudaism şi modernism, iar anti-antisemitismul pe negarea acestei analogii, şi asta în asemenea măsură, încât ignorarea acestei analogii la Bloy, atât de totală, încât ne întrebăm prin ce miracol sau prin ce orbire este posibilă, îl absolvă de orice antisemitism, fie şi de cel al anti-antisemiţilor. Totuşi, *Mântuirea prin evrei* rămâne profund ambiguă şi Bloy jonglează cu focul: el reproduce toate stereotipurile creştine anti-evreieşti înainte de a le depăşi printr-un profetism pro-evreiesc. După cum ne oprim într-un punct sau altul, vom eticheta cu totul diferit pamfletul său.[108]

*

E cu neputinţă să trecem de această concluzie contradictorie. Iudaismul sau, mai exact, profetismul, cum îl numea Darmesteter – adică iudaismul, dar fără cult, fără Talmud, adică o întoarcere la Biblie –, a fost un modernism, cea mai bună întruchipare a spiritului modern ca încredere în ştiinţă şi în progresul social. Acesta a fost punctul de vedere al burgheziei liberale şi anti-antisemite, care avea grijă, totuşi, să nu-i facă pe evrei răspunzători în prea mare măsură de succesele spiritului modern în Franţa, din teama de a nu stârni o reacţie împotriva lor. Astfel, antisemitismul în creştere a fost o faţetă a antimodernismului, o combinaţie între teama de ştiinţă şi ura faţă de progres. Leroy-Beaulieu a încercat

---

107 Bernard Lazare, „Un filosemit", art.cit., p. 39.

108 În mod neaşteptat, această concluzie se apropie oarecum de cea a lui Yirmiyahu Yovel cu privire la Nietzsche, în *Les Juifs selon Hegel et Nietzsche* (*Evreii în viziunea lui Hegel şi a lui Nietzsche*), Éditions du Seuil, Paris, 2001.

să vindece sau să prevină acest sentiment iraţional. Punctul de vedere al lui Bernard Lazare era cu totul diferit la începutul anilor 1890, înainte de Afacerea Dreyfus, şi rămâne oarecum confuz. Anti-evreiesc în felul său, adică pro-israelit, potrivit opoziţiei pe care a propus-o, el era, de asemenea, favorabil asimilării, cel puţin în privinţa evreilor din Franţa, a celor pe care-i numea israeliţi, dar o voia vizibilă, în masă, ca o convertire: „La drept vorbind, Biserica a fost, poate, cea care a găsit unica modalitate de a rezolva chestiunea evreiască, şi anume convertirea evreilor în masă"[109], scria el încă din decembrie 1892, la două luni după ce-l elogiase pe Bloy, prin care se regăsise pe sine, pentru că acesta îi proorocea poporului evreu un destin istoric, dacă nu chiar providenţial, la mare distanţă de făţărnicia unui Leroy-Beaulieu, care considera – pentru binele lor – că evreii avuseseră o contribuţie neglijabilă la istoria europeană şi, în tot cazul, cu mult depăşită. Filosemitismului convenabil în maniera lui Leroy-Beaulieu, care căuta să-i convingă pe antisemiţi că evreii, de fapt, erau inofensivi, de vreme ce erau, în ultimă instanţă, inferiori, Bernard Lazare îi prefera catolicismul onest şi arhaic al lui Léon Bloy – „anti-evreiesc şi pro-ebraic – după cum ne interesează exteriorul frazelor sau intenţiile pe care le ascund ele"[110], cum îl descrie Proust pe baronul Charlus, fiindcă el presupunea, cel puţin, o măreţie istorică a poporului evreu şi poate chiar un naţionalism evreiesc.

---

[109] Bernard Lazare, *Evrei şi antisemiţi*, ed.cit., p. 45.

[110] Marcel Proust, *Sodoma şi Gomora II*, *op.cit.*, vol. III, p. 492.

Péguy între Georges Sorel şi Jacques Maritain

Literatura, care prin natura ei se opune întotdeauna, înclină spre dreapta în Franţa de la începutul secolului XIX, considera Albert Thibaudet, în timp ce ţara, adică provincia, înclină spre stânga. „Mişcării sinistrogire", „stângismului imanent al vieţii politice franceze", observa el în 1927, în *Republica profesorilor*, le face contrapondere viaţa literară pariziană: „Franţa este o ţară în care literatura se numeşte Paris, exclusiv Paris, iar politica se numeşte provincie, nimic altceva decât provincie"[1]. În opinia lui Thibaudet, după Revoluţie, „n-a mai existat o literatură politică originală, vie, pitorească altfel decât de dreapta, chiar de extremă dreapta"[2]. El se declara discipol al lui Alain, filozoful radical: „Panta este orientată spre dreapta – spune Alain – şi meseria de scriitor îl face, pe cel ce o exercită, să se rostogolească fatalmente spre dreapta"[3].

Thibaudet se arătase deja părtinitor când le consacrase cele trei volume ale lucrării sale *Treizeci de ani de viaţă franceză*, despre anii 1890-1920, lui Maurras, Barrès şi Bergson[4], ignorând avangardele, deşi publicase o primă carte despre Mallarmé încă din 1912[5]. El era sensibil, poate chiar prea mult – mergând până acolo, încât îi ignora pe modernii care nu erau antimoderni –, la antimodernitatea modernităţii, ilustrată de Barrès şi Bergson, cărora li se

---

[1] Albert Thibaudet, *La République des professeurs*, Grasset, Paris, 1927, p. 29.

[2] *Idem*, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 37.

[3] *Idem*, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 168.

[4] *Idem*, *Trente ans de vie française*, 4 vol., Gallimard, Paris, 1920-1923.

[5] *Idem*, *La Poésie de Stéphane Mallarmé* (*Poezia lui Stéphane Mallarmé*), Éditions de la *Nouvelle Revue Française*, Paris, 1912.

adăuga Péguy, modelul desăvârşit al antimodernului, eternul transfug, agentul dublu întruchipat.

Julien Benda a publicat *Trădarea cărturarilor* în acelaşi an, 1927, în care Thibaudet publica *Republica profesorilor*, şi anume la acelaşi editor, Grasset, în colecţia « Les Cahiers verts » („Caietele verzi") condusă de Daniel Halévy. Titlurile sunt aproape sinonime: *Republica profesorilor* este *Trădarea cărturarilor* – şi invers. Ca un adevărat campion al ideilor lui Renan şi al raţionalismului republican, Benda îi ataca pe corupătorii lumii moderne, adică pe antimoderni sau pe cei moderni fără voia lor: Nietzsche, Barrès, Bergson, Sorel, Péguy; îi ataca pentru anti-intelectualismul, mitologismul şi pesimismul lor.

În opinia lui Benda, acest apărător poate neaşteptat – fiindcă fusese un apropiat al lui Péguy înainte de 1914 – al neo-kantianismului universitar din cea de-a Treia Republică, intelectualii s-au arătat infideli vocaţiei lor, abandonându-şi ideile pentru a se ocupa de eveniment. De la Jaurès până la Herriot, doi normalişti având titlul de agregat, care trecuseră la politică, ei au fost cei care au luat puterea. Întorcându-se împotriva lui Péguy, Benda îl asimilează cu trădătorii şi-i reproşează aceeaşi infidelitate de care-i acuza Péguy, odinioară, pe intelectualii care renunţaseră la mistică – Justiţie şi Adevăr – pentru a face politică, după Afacerea Dreyfus. Partizanii lui Péguy din anii 1930, care devin adepţi ai tradiţionalismului, îl vor ataca şi ei pe Benda.

Aceste oscilaţii, aceste mişcări neîncetate de du-te-vino, impun o precauţie: concepte precum modern şi antimodern sunt uşor şi rapid reversibile; termenii par adeseori interşanjabili. Eşti mereu antimodern în raport cu cineva – sau „nou reacţionar", cum s-ar spune astăzi. Bergson – antimodern, în opinia lui Benda, care apără moştenirea vulgarizată a epocii Luminilor – este modern pentru Acţiunea Franceză, sau chiar pentru Jacques Maritain, un neo-tomist care-l acuză şi el de anti-intelectualism, dar care, totodată, în cartea sa intitulată *Antimodern* (1922), se va revendica de la antimodernismul scolastic ca de la un ultramodernism.

În fine, dacă în anii 1900-1914, contextul dezbaterii antimoderne rămâne marcat de „modernitatea" baudelairiană, sensul

religios al cuvântului este mai pregnant: „modernismul", ultima erezie, cronologic vorbind, califică un ansamblu disparat de căutări istorice şi filozofice, care, mergând pe linia *Vieţii lui Isus* (1863) a lui Renan, mergând de la metodele ştiinţifice aplicate exegezei de către Alfred Loisy până la tentativele inspirate de Bergson de a adapta credinţa la mentalitatea modernă, le provocau nelinişti autorităţilor de la Roma, care le-au grupat sub denumirea de „modernism" şi le-au condamnat în 1907, prin decretul *Lamentabili* al Sfântului Oficiu şi prin enciclica *Pascendi*, înainte ca Papa Pius X să ceară, în 1910, întregului personal al Bisericii care exercita o muncă profesorală să depună un jurământ „antimodernist".

Tendinţa sau tentaţia antimodernă cea mai fecundă, politic şi intelectual vorbind, nu se găseşte la partizanii Romei sau ai Regelui, ci la nişte oameni care-i aparţin lumii moderne din plin, chiar dacă se neliniştesc din cauza ei – zişi moderni fără voia lor, *reluctant moderns* sau moderni reticenţi –, la nişte copii ai democraţiei, care deplâng absenţa unei societăţi organice şi se îndoiesc de binefacerile sufragiului universal. Nesiguri de moştenirea epocii Luminilor şi de cea a Revoluţiei, pesimişti, ataşaţi unei antropologii a păcatului originar, aspirând la sublim, ei lansează imprecaţii nesfârşite. „Inutilă Casandră", cum se auto-califica Chateaubriand în 1830, devine pentru totdeauna strigătul de recunoaştere al antimodernului.

Definit astfel, Péguy, mai mult decât Barrès sau Bergson, a fost antimodernul prin excelenţă în anii care au condus la războiul din 1914. Nebuloasa din *Cahiers de la quinzaine* (*Caiete bimensuale*) a devenit atunci spaţiul privilegiat al dezbaterii asupra antimodernismului din Franţa, avându-i, alături de directorul său, pe Georges Sorel şi Daniel Halévy, adepţi ai lui Nietzsche şi Bergson, şi, de asemenea, pe Julien Benda şi Jacques Maritain, credincioşi şi, după aceea, apostaţi ai bergsonismului. Trăsătura lor comună a fost urgenţa cu care şi-au modificat poziţiile, trecând nu numai de la bergsonism la antibergsonism, dar şi de la socialism la zonele de margine ale Acţiunii Franceze. N-au încetat niciodată să se renege pe ei înşişi. Începând cu Baudelaire, antimodernul arde ceea ce a adorat.

Ar fi interesant să se facă o analiză a mediului reprezentat de *Cahiers de la quinzaine*, în termenii câmpului cultural, ai capitalului simbolic, ai *habitus*-ului, ai strategiei. Ea ar lumina altfel tentaţia antimodernă a membrilor săi, supralicitările, schimbările neaşteptate de direcţie, supărările, represaliile care au avut loc în continuu şi în asemenea măsură, încât uneori se creează impresia că totul e lipsit de orice fond. Sorel, un inginer autodidact, Halévy, un moştenitor supradotat şi veleitar, Péguy, un normalist declasat, Benda, un centralist filozof, Maritain, un protestant cu tendinţe neo-tomiste, toţi marginali – fie că vor, fie că nu vor –, au fost animaţi de un amestec de pasiune şi amatorism, care ne împiedică să-i luăm întotdeauna în serios. Un etern revoltat, antimodernul pare să reacţioneze adeseori în funcţie de dispoziţia şi de decepţiile sale; el se pasionează de ceva, renunţă curând la pasiunea respectivă – mai ales când vine vorba de Bergson, gânditor al mobilităţii, dar neclintit în convingerile sale, dacă-l comparăm cu epigonii săi trecători.

Figurile curentului antimodern, în opinia lui Georges Sorel

Trecerea prin antimodernism l-a făcut pe Sorel să parcurgă aceleaşi etape ca şi Péguy – sau aproape – în anii în care au fost foarte apropiaţi, începând cu critica raţionalismului din *Sistemul istoric al lui Renan* (1905), continuând cu repunerea în discuţie a dreyfusismului în *Revoluţia dreyfusiană* (1909) şi ajungând la procesul progresismului din *Iluziile progresului* (1911). *Reflecţii asupra violenţei* – o suită de articole publicate în *Le Mouvement socialiste* (*Mişcarea socialistă*) în anul 1906, iar în volum în 1908, în colecţia « Pages libres » („Pagini libere"), condusă de Daniel Halévy, marchează pentru el cotitura principală şi, cum scrisoarea către Halévy de pe 15 iulie 1907, care serveşte drept introducere la carte, e un manifest antimodern desăvârşit, cu un stil mai direct decât variaţiunile întortocheate ale lui Péguy, ni se pare lămuritor să începem cu ea.

Georges Sorel (1847-1922), un anticonformist, un duşman al sistemelor, un provocator, un inginer format la Şcoala de Poduri şi Şosele şi convertit la jocul marilor idei, a fost şi un „mare aventurier al inteligenţei", cum îl numeşte Jacques Julliard.[6] La început conservator, a devenit marxist în 1893, apoi reformist, socialist revizionist în 1898, apoi sindicalist revoluţionar în 1902, după care s-a apropiat de Acţiunea Franceză în jurul anului 1910 şi a proiectat o revistă, *La Cité française* (*Cetatea franceză*), care ar fi reunit cele două curente antidemocratice contemporane, cel maurrasian şi cel sindicalist. Péguy îl citează încă din 1902 printre cei ce audiau cu asiduitate cursul lui Bergson de la Collège de France, curs boicotat de universitari.[7] Foarte apropiat lui Péguy în jurul anului 1907, titular al singurului scaun din chichineaţa de la *Cahiers de la quinzaine*, avea să se certe în 1912 cu acelaşi Péguy, care l-a bănuit că se opusese decernării premiului Goncourt lui Benda, pentru romanul acestuia, *L'Ordination* (*Hirotonisirea*). Pacifist în 1914, s-a entuziasmat în 1917 în faţa Revoluţiei ruseşti. „Cu un singur cuvânt, el curăţa spiritele şi deschidea viitorul", avea să spună Halévy. „Nu-i stătea în obicei să facă profeţii, dar demola construcţiile ireale cu care entuziasmele intelectuale dintr-un secol XIX muribund îmbâcseau minţile pe vremea aceea."[8]

Scrisoarea sa către Halévy, de la începutul *Reflecţiilor asupra violenţei*, condensează toate figurile antimodernului, care se vor regăsi dispersate şi tocate mărunt sub pana lui Péguy: anti-intelectualismul, pragmatismul, pesimismul, tragicul, totul amestecat cu trimiteri la Bergson, Hartmann, Nietzsche şi Pascal. Sorel începe prin a ataca „regulile artei", care sunt cele ale Şcolii, afirmând că-i trebuiseră douăzeci de ani pentru „a se elibera de ceea ce reţinuse din ce învăţase" şi pentru „a-şi curăţa memoria de

---

[6] Jacques Julliard şi Shlomo Sand, *Georges Sorel en son temps* (*Georges Sorel în vremea sa*), Éditions du Seuil, Paris, 1985, p. 16.

[7] Citatele din textele lui Péguy sunt date după ediţia de *Opere complete în proză*, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », 3 vol., Paris, 1987-1992; aici, v. *Personnalités* (*Personalităţi* – 1902), vol. I, p. 937.

[8] Daniel Halévy, *Péguy et les* Cahiers de la quinzaine (*Péguy şi* Cahiers de la quinzaine), Grasset, Paris, 1941, p. 108.

ideile ce-i fuseseră impuse"[9], fiindcă e greşit să gândim că „aceste reguli ale artei [ar fi] întemeiate pe natura însăşi a lucrurilor"[10]. Ipoteza inadecvării regulilor artei la natura lucrurilor reia o idee majoră din *Essai sur les données immédiates de la conscience* (*Eseu despre datele imediate ale conştiinţei*) de Henri Bergson (1889) şi, mai ales, din *Introduction à la metaphysique* (*Introducere în metafizică* – 1903), cu privire la distanţa infinită dintre limbaj şi experienţă, dintre ceea ce este *gata făcut* şi ceea ce este *în curs de a se face*, dintre deprinderile de limbaj şi mobilitatea conştiinţei sau, încă, dintre concept şi intuiţie: „Vă amintiţi ce a scris Bergson despre ceea ce este impersonal, socializat, *gata făcut*", precizează Sorel, pentru a distinge de aceasta „efortul unei gândiri" pe care le-o supune spre examinare cititorilor săi, departe fiind de „soluţiile definitive" şi în loc să le dea intuiţiilor sale „o formă perfect regularizată", care le-ar încremeni şi le-ar strica.

În al doilea rând, el îşi scoate în evidenţă pesimismul, „doctrina fără de care nimic nu s-a făcut în lumea aceasta, care să fie cu adevărat foarte înalt"[11]. Ca şi Hartmann, de data aceasta, combate „iluzia fericirii viitoare" a modernilor[12], „setea lor de fericire universală" pentru ziua de mâine[13]. Această eroare provine din asimilarea istoriei cu ştiinţa: „Imensele succese obţinute de civilizaţia materială au lăsat să se creadă că fericirea s-ar produce de la sine, pentru toată lumea, într-un viitor foarte apropiat"[14]. Spre deosebire de optimism, în general reformist, dar periculos – fiindcă, atunci când lucrurile refuză să se plieze după sistemul lor, idealiştii cei mai sensibili sunt cuprinşi de „o mânie revoluţionară"[15] şi proclamă Teroarea –, pesimismul, „ca metafizică a

[9] Georges Sorel, *Reflecţii asupra violenţei* (1908), citat după ed. V, Marcel Rivière, Paris, 1921, p. 8.

[10] *Ibidem*, p. 7.

[11] *Ibidem*, p. 13.

[12] *Ibidem*, p. 15.

[13] *Ibidem*, p. 17.

[14] *Ibidem*, p. 14.

[15] *Ibidem*, p. 16.

moravurilor, mai degrabă decât ca teorie a lumii"[16], animat de „o convingere profundă privind slăbiciunea noastră naturală" şi de simţul tragic al condiţiei umane – îl recunoaştem pe Pascal –, concepe viitorul ca pe un lung „marş înspre eliberare". Revoluţia va fi o „catastrofă" totală şi finală, o apocalipsă care ne va izbăvi de păcatul originar. Rezultă de aici că „legenda jidovului rătăcitor este simbolul celor mai înalte aspiraţii ale umanităţii, condamnată pe vecie să meargă, fără să ştie ce este odihna"[17].

În al treilea rând, împotriva teoriei dreptului natural, moştenită de la epoca Luminilor şi considerată a fi o utopie modernă, Sorel face apel la scepticismul lui Pascal, care asimila justiţia cu forţa: „[...] neputând face ca un lucru care este drept să fie puternic, au făcut ca lucrul care este puternic să fie drept"[18]. Această alienare, potrivit lui Sorel confirmată de Marx, justifică recurgerea la violenţă de către sindicalismul revoluţionar.

Pe aceste trei premise critice – intuiţia împotriva metodei, pesimismul împotriva progresismului, forţa împotriva justiţiei –, toate denunţând intelectualismul modernilor în numele voinţei de a adera la real, Sorel îşi întemeiază propria concepţie pozitivă a *mitului*, grevă generală sau revoluţie catastrofică, după modelul apocalipsei creştine, cu totul contrariu unui program, pentru că viitorul nu e previzibil, ci este o imagine nediferenţiată, un bloc de energie, o forţă a istoriei, care generează acţiune. Ca tot imaginar, mitul are în el ceva tautologic: „[...] Un mit nu poate fi combătut, pentru că se identifică, în fond, cu convingerile unui grup, pentru că este expresia acestor convingeri în limbajul mişcării şi pentru că, deci, nu poate fi descompus în părţi care să poată fi aplicate într-un plan al descrierilor istorice"[19]. Ceva mai departe, tot în termeni bergsonieni, Sorel va face din mit un *celălalt* al limbajului: „Limbajul nu poate produce singur asemenea rezultate într-un mod sigur; trebuie să se facă apel la ansambluri

---

[16] Georges Sorel, *Reflecţii asupra violenţei* (1908), ed.cit. (V, 1921), p. 17.

[17] *Ibidem*, p. 24.

[18] *Ibidem*, p. 27.

[19] *Ibidem*, pp. 46-47.

de imagini capabile să evoce *în bloc şi numai datorită intuiţiei*, înaintea oricărei analize raţionale, masa de sentimente care corespund diferitelor manifestări ale războiului declanşat de socialism împotriva societăţii moderne. Sindicaliştii rezolvă la perfecţie această problemă, concentrând tot socialismul în drama grevei generale; în acest fel, nu mai rămâne loc pentru reconcilierea contrariilor, în plină hărmălaie, de către *savanţii oficiali*; totul este bine desenat, în aşa fel, încât să nu poată exista decât o singură interpretare a socialismului. Această metodă are toate avantajele pe care le prezintă cunoaşterea totală în comparaţie cu analiza, după doctrina lui Bergson; şi poate că nu pot fi citate multe exemple capabile să arate într-un mod atât de desăvârşit valoarea doctrinelor celebrului profesor."[20] Pe scurt, greva generală demonstrează importanţa bergsonismului, arătând, totodată, limitele limbajului şi valoarea intuiţiei.

Joseph de Maistre este şi el o referinţă importantă, dată fiind viziunea lui satanic-providenţialistă asupra Revoluţiei Franceze. Mitul – de exemplu, Revoluţia – este un scandal care, în termeni pascalieni, atinge inima, şi nu mintea. Pentru un mit se moare, ceea ce Renan, în diletantismul său scârbit, era incapabil să înţeleagă – el, care spunea despre Giordano Bruno că „nu eşti un martir decât pentru lucrurile de care nu eşti foarte sigur"[21]. Pentru a explica puterea mitului, Sorel recurge o dată în plus la Bergson, de astă-dată împotriva lui Kant, pentru că „modernii afirmă sus şi tare că noi ne judecăm voinţa înainte de a acţiona, comparându-ne maximele cu nişte principii generale, care prezintă o vagă analogie cu declaraţiile despre drepturile omului"[22] – altfel spus, cu universaliile. Or, „Bergson ne invită, dimpotrivă, să ne ocupăm de fiinţa noastră lăuntrică şi de ce se petrece cu ea în timpul mişcării creatoare". Când acţionăm, o facem în funcţie de o lume artificială, de un construct plasat de noi înaintea prezentului. Acelaşi lucru se petrece şi la scară socială: „Putem vorbi

---

[20] Georges Sorel, *Reflecţii asupra violenţei* (1908), ed.cit. (V, 1921), pp. 173-174.

[21] *Ibidem*, p. 37.

[22] *Ibidem*, p. 41.

la nesfârşit despre revolte, fără să provocăm nici o mişcare revoluţionară, atâta vreme cât nu există mituri acceptate de mase"[23]. Mitul revoluţionar, ca şi religia, ocupă conştiinţa profundă: este un fel de eu ideal freudian. Va trebui să ne amintim de toate acestea pentru a înţelege definiţia pe care o va da Péguy dreyfusismului ca mistică degenerată în politică, fiindcă în numele mitului, sau al misticii, devin Renan şi Jaurès oile negre ale lui Sorel, ca şi ale lui Péguy.

Toate figurile antimodernului sunt reunite aici: cea istorică (punerea în discuţie a Revoluţiei), cea filozofică (procesul filozofiei iluministe), cea morală (pesimismul), cea teologică (păcatul originar) şi chiar cea estetică, Sorel neignorând faptul că mitul are în el ceva sublim, o frumuseţe neagră, tragică, o frumuseţe care înalţă sufletul şi-l îndeamnă la acţiune: bazat pe mit, socialismul devine, aşa cum notează el, o „operă gravă, redutabilă, sublimă"[24].

Péguy împotriva „lumii moderne"

Deşi Sorel, inamic al sistemelor de gândire, se încrede numai în intuiţie, scrisoarea sa către Halévy, care slujeşte drept introducere la *Reflecţii asupra violenţei*, oferă o sinteză coerentă şi hotărâtă a antimodernului. La Péguy (1873-1914), trăsăturile antimoderne apar ca fiind mai subtile, mai complexe, mai difuze, mai discontinue, chiar dacă toate sunt recognoscibile.[25]

---

[23] Georges Sorel, *Reflecţii asupra violenţei* (1908), ed.cit. (V, 1921), p. 45.

[24] *Ibidem*, p. 202.

[25] Vezi Yves Vadé, *Péguy et le monde moderne* (*Péguy şi lumea modernă*), în Cahiers de L'Amitié Charles Péguy, Paris, 1965; Raymond Winling, *Péguy et Renan. Aspects du drame spirituel d'une époque* (*Péguy şi Renan. Aspecte ale dramei spirituale a unei epoci*), Atelier de reproduction de thèses, Université Lille III, Lille, 1975; Géraldi Leroy, *Péguy entre l'ordre et la révolution* (*Péguy între ordine şi revoluţie*), Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1981; Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain. Péguy, lecteur du monde moderne* (*Contemporanul nemulţumit. Péguy, cititor al lumii moderne*), Gallimard, Paris, 1991; Michel Raimond, *Éloge et critique de la modernité* (*Elogiul şi critica modernităţii*), P.U.F., Paris, 2000; şi, în fine, « Péguy et l'histoire » („Péguy şi istoria"), în *Mil neuf cent* (*Mie nouă sute*), nr. 20, 2002.

Înainte de a izbucni în *Zangwill*, în octombrie 1904, ura față de „lumea modernă" – potrivit expresiei preferate a lui Péguy – se revărsa, cu numai două săptămâni mai devreme, în textul intitulat *Pentru începutul școlii*, introducerea la un număr din *Cahiers de la quinzaine* consacrat nostalgiei față de școala secundară, care a precedat reforma „umanioarelor moderne" din 1902. Péguy denunță aici o „criză a învățământului": „Paraziții politici parlamentari ai întregii munci omenești, care sunt politicienii politicii și ai învățământului, zadarnic celebrează știința și lumea modernă"[26], studiile umaniste și cultura sunt corupte. „Vor să ne facă din Societatea modernă un nou Dumnezeu"[27], dar favoritismul, nepotismul și arivismul au luat în stăpânire școala. Mânia lui Péguy clocotește încă din timpul alegerilor din mai 1902, care l-au adus la putere pe Émile Combes și au lansat politica anticlericală. Trădarea democrației, a socialismului și dreyfusismului a început prin învățământ. Péguy însuși se află la o cotitură: „[...] acum câțiva ani, [...] aș fi scris, ca toată lumea, că lumea modernă se caută pe sine; astăzi, când conștiințele se află în derută, suntem în măsură, din nefericire, să spunem că lumea modernă s-a găsit pe sine și s-a găsit ca fiind rea"[28]. „Marea mișcare democratică", „imensa mișcare socialistă" și „violenta mișcare dreyfusistă" au fost trădate de „statul lor major parlamentar". Și, pentru a rezolva criza învățământului, nu există decât o soluție: „lumea modernă să înceapă să-și facă examenul de conștiință" și „să se debaraseze de politicieni"[29].

Thibaudet avea să vadă în reforma studiilor umaniste din 1902 adevăratul început al secolului XX, mai determinant decât anul 1898 și Afacerea Dreyfus, decât 1905 și Separarea bisericilor de Stat sau chiar decât 1914 și războiul, din punctul de vedere al istoriei culturale a Franței. Pentru tradiția antimodernă, anul 1902 este o dată-cheie și revolta lui Péguy împotriva „lumii moderne"

---

[26] Charles Péguy, *Pour la rentrée*, în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. I, p. 1390.

[27] *Ibidem*, p. 1391.

[28] *Ibidem*, p. 1392.

[29] *Ibidem*, p. 1393.

– fapt remarcabil, dacă nu surprinzător – se declanşează ca reacţie la politica radicală a şcolii.

Îndată după aceea, în *Zangwill* – de la numele lui Israel Zangwill, sionist şi prieten cu Theodor Herzl, căruia *Cahiers de la quinzaine* îi publică nuvela *Chad Gadya!* –, Péguy identifică de la bun început modernul cu dogma progresului, fiindcă „nu este, oare, progresul marea lege a societăţii moderne?"[30]. Progresul avea să fie, din acel moment, ţinta obsesivă a diatribelor sale: „metafizica *ştiinţei*, [...] o metafizică pozitivistă, [...] celebra metafizică a progresului"[31], cum va mai spune şi în 1913, în *Banii*.

În *Zangwill*, Péguy încă mai leagă lumea modernă de metoda istorică şi o limitează la ea. Dacă încetul cu încetul Taine şi Renan, idoli depăşiţi, dar promotori ai ideii moderne a metodei, vor fi consideraţi răspunzători de un ansamblu nociv, care cuprindea, dincolo de metoda istorică, ideologia ştiinţei, a laicităţii şi a democraţiei, Péguy atacă mai întâi numai două cărţi, *La Fontaine şi fabulele sale* (1861), a lui Taine, şi *Viitorul ştiinţei*, a lui Renan (publicată în 1890, dar scrisă în 1848). Împotriva prezumţiei de care dă dovadă transpunerea metodelor ştiinţifice în istorie prin filologie – modernismul, de la Renan la Loisy, denunţat ca erezie de Roma –, Péguy celebrează intuiţia, ca şi Sorel, dar punctul de plecare al cruciadei sale priveşte anticlericalismul contemporan cu el: „Lumea modernă, spiritul modern, laic, pozitivist şi ateu, democratic, politic şi parlamentar, metodele moderne, ştiinţa modernă, omul modern cred că s-au lepădat de Dumnezeu; în realitate, pentru cine priveşte puţin dincolo de aparenţe, pentru cine vrea să depăşească formulele, niciodată omul n-a fost atât de stingherit de prezenţa lui Dumnezeu"[32].

Péguy polemizează cu metoda istorică modernă, fiindcă faptul de a pretinde, precum autorul cărţii *La Fontaine şi fabulele sale*, că stăpâneşti totalitatea realului înseamnă a te lua drept Dumnezeu: „A epuiza imensitatea, nemărginirea, infinitul detaliului, pentru a cunoaşte realul în totalitatea sa – iată ambiţia supraomenească

[30] Charles Péguy, *Zangwill*, în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. I, p. 1398.

[31] *Idem*, *L'Argent*, în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. III, p. 806.

[32] *Idem*, *Zangwill*, *op.cit.*, vol. I, pp. 1400-1401.

a metodei discursive. [...] Numai un Dumnezeu ar putea face asta [...]. Iată ambiția nemaiauzită a lumii moderne. [...] Dumnezeu izgonit din istorie; și, printr-o ciudată ironie, printr-o nouă întoarcere, Dumnezeu se regăsește în savantul istoric".[33] Și, în maniera lui Taine, Péguy îi atribuie acest proiect răspopitului Renan din *Viitorul științei*: „O umanitate devenită Dumnezeu prin infinitatea absolută a cunoașterii sale, prin amplitudinea infinită a memoriei sale totale – această idee poate fi întâlnită pretutindeni la Renan; ea a fost cu adevărat marele ajutor, consolarea, speranța, ardoarea tainică, focul lăuntric, euharistia laică ale unei întregi generații, ale unei întregi serii de istorici din generația care, în domeniul istoriei, inaugura lumea modernă"[34].

Început în legătură cu școala, încercat pe metoda istorică a lui Taine și Renan, procesul modernității a fost apoi puternic amplificat de Péguy, în 1906 și 1907, în seria sa de *Situații*: (I) *Despre situația creată istoriei și sociologiei în timpurile moderne* (noiembrie 1906); (II) *Despre situația creată partidului intelectual în lumea modernă* (decembrie 1906); (III) *Caietele bimensuale* (februarie 1907); (IV) *Despre situația creată partidului intelectual în lumea modernă în fața accidentelor gloriei temporale* (octombrie 1907) – texte publicate, cărora li se mai adaugă două lungi texte inedite: *Brunetière* (1906) și *Un poet a spus-o* (1907). Pe urmă, devenită idee fixă, tema va fi orchestrată în *Tinerețea noastră* (1910), în *Dialogul dintre istorie și sufletul de carne* (inedit din 1912) și în *Clio, Dialogul dintre istorie și sufletul păgân* (inedit din 1913), înainte de a invada toate marile texte din 1913 și 1914 și mai ales pe ultimele două, unul publicat în aprilie 1914, celălalt, inedit, despre Bergson.

Ca și la Sorel, doi oameni reprezintă înainte de orice ideea modernă: Renan și Jaurès, în spatele cărora se profilează Metoda, Știința, Istoria, Sociologia, Sorbona, Partidul intelectual, Banii – toți și toate alegorizate prin majuscule: „Când spunem *modern*, este însuși numele cu care ei se laudă, este numele orgoliului lor și al invenției lor [...] *nomen adjectivum*: era modernă, știința modernă, Statul modern, școala modernă, se spune chiar: religia

---

[33] Charles Péguy, *Zangwill*, *op.cit.*, vol. I, p. 1415.

[34] *Ibidem*, p. 1416.

modernă [...] Modernul este fix. Modernul este datat, înregistrat, parafat. [...] Modern, în sfârşit, poate fi şi un cuvânt injurios. Nu insulţi un domn numindu-l contemporan."[35] Ideea modernă se înmulţeşte precum un demon, căci numele său este legiune – idee pe care Péguy o deosebeşte de cea desemnată prin *contemporan*, termen care nu implică o ideologie (aşa cum Apollinaire stabilea, în aceiaşi ani, o opoziţie între *modern* şi *nou*).

Péguy condamnă şi atitudinea morală încurajată de modern: „Lumea modernă înjoseşte. Înjoseşte cetatea; îl înjoseşte pe om. Înjoseşte iubirea; înjoseşte femeia. Înjoseşte rasa; îl înjoseşte pe copil. Înjoseşte naţiunea; înjoseşte familia. [...] Înjoseşte moartea."[36] Urmează, aici, povestirea hazlie a înmormântării lui Marcelin Berthelot, o somitate republicană, în prezenţa lui Lavisse, de care Péguy îşi va râde cu multă răutate în *Banii*. În fine, Parisul, capitala, simbolul decadenţei de la Baudelaire încoace, este caracterizat de Péguy în termenii următori: „Oraş al modernismului, loc de întâlnire a tuturor ereziilor"[37]. Termenul acesta, care trimite la erezia catolică, arată că Péguy nu era insensibil la anatemele Vaticanului.

„Lumea celor care o fac pe deşteptii"

Dincolo de şcoală şi de istorie şi înainte de a-i da întreaga amploare, Péguy şi-a dus lupta, chiar în inima „barbariei moderne", în *Situaţie III*, unde scoate în evidenţă metafizica modernilor, care susţin că nu au aşa ceva. Metafizica lor nemărturisită este cea a progresului: „[...] una dintre erorile cele mai grave ale metafizicii ruşinoase [...], ale metafizicii partidului intelectual modern este aceea de a-şi reprezenta, sau de a vrea să ne reprezinte, succesiunea metafizicilor şi a filozofiilor – a religiilor – ca pe un progres

---

[35] Charles Péguy, *Situation IV* (*Situaţie IV*), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, pp. 709-712.

[36] *Ibidem*, p. 720.

[37] *Ibidem*, p. 738.

linear neîntrerupt, continuu sau discontinuu. [...] Una dintre cele mai grave erori ale metafizicii partidului intelectual modern este aceea de a-şi reprezenta sau de a vrea să ne reprezinte progresul [...], succesiunea *teoriilor* ca pe un progres linear neîntrerupt, continuu sau discontinuu."[38] Adepţii metafizicii progresului se comportă – fără s-o spună – ca şi cum ceea ce vine după ei este în mod necesar superior faţă de ceea ce exista mai înainte: „Una dintre ideile cele mai răspândite în lumea modernă, deci, în mod firesc, una dintre erorile cele mai grosolane ale lumii moderne este aceea c-ar fi trebuit ca omenirea să aştepte începutul lumii moderne pentru a începe să aibă o idee oarecare despre ce este viaţa"[39]. Potrivit formulei hazlii a lui Péguy, „Descartes nu l-a învins deloc pe Platon aşa cum cauciucul gol pe dinăuntru a învins cauciucul plin, şi Kant nu l-a învins deloc pe Descartes aşa cum cauciucul pneumatic a învins cauciucul gol pe dinăuntru"[40]. „Barbaria modernă" e o stare de ignorare a realului, indusă de falsa metafizică a progresului importată din domeniul ştiinţei şi al tehnicii.

Péguy datează începutul lumii moderne prin anii 1880, atunci când copilăria lui se afla încă învăluită în mistica republicană: „Era vorba strict de vechea Franţă şi de poporul vechii Franţe"[41], va spune el, amintindu-şi despre copilăria trăită la Orléans. La începutul textului *Tinereţea noastră*, exclamă: „Pentru moment, noi suntem ariergarda". Noi suntem, adică generaţia sa, „ultimii reprezentanţi", „aproape supravieţuitorii, postumi"[42] ai vechii Franţe: „[...] Afacerea noastră Dreyfus va fi fost ultima dintre operaţiunile misticii republicane"[43], mai declară el. Sentimentul de ruptură îl stăpâneşte cu putere: „Îndată după noi începe lumea pe care am numit-o, pe care o vom numi întruna lumea modernă.

---

38 Charles Péguy, *Situation III* (*Situaţie III*), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 663.

39 *Idem*, *Hervé traître* (*Hervé trădătorul* – 1906), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 440.

40 *Idem*, *Situaţie III*, *op.cit.*, vol. II, p. 657.

41 *Idem*, *Banii*, *op.cit.*, vol. III, p. 787.

42 *Idem*, *Notre jeunesse* (1910), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. III, p. 9.

43 *Ibidem*, p. 10.

Lumea care o face pe deşteapta [...]. Lumea celor care o fac pe deştepţii [...]. *Mai exact*: lumea celor care n-au nici o mistică."[44]

„Lumea modernă" este „lumea celor care o fac pe deştepţii" – formula merge drept la ţintă: ea îi confundă, trufaşă, într-un singur cuvânt pe cei prezumţioşi şi pe cei răutăcioşi, pe cei ambiţioşi şi pe cei ticăloşi. Lumea modernă este demonică, trăsătură care-i permite lui Péguy să alunece către procesele de-republicanizării, descreştinării şi demistificării conjugate ale Franţei, prin formule care au devenit unele dintre cele mai cunoscute ale sale: „Totul începe ca mistică şi se termină ca politică"[45]. Aşa e stigmatizată degradarea dreyfusismului, care începuse ca o revoluţie, adică având un aer de renaştere, de tinereţe şi de prospeţime. Sau, încă, aşa cum spune o altă splendidă sentinţă din acelaşi text: „Mistica republicană se manifesta atunci când oamenii mureau pentru Republică; politica republicană se manifestă acum, când oamenii trăiesc din ea"[46]; sau: *Republica profesorilor* şi *Trădarea cărturarilor*. Or, mistica pe care Péguy o regretă în *Tinereţea noastră* capătă şi mai mult sens, dacă o apropiem de mitul pe care-l teoretiza Sorel, datorită lui Bergson, în *Reflecţii asupra violenţei*, ca pe o imagine indivizibilă, care îndeamnă la acţiune într-un mod violent: mitul revoluţionar al lui Sorel şi mistica republicană a lui Péguy au aceeaşi natură şi aceeaşi funcţie.

Dar de ce 1880? Ce schimbare de epocă a avut loc atunci, care să facă să basculeze vechea Franţă într-o lume modernă? „Data discriminatorie – aşa cum precizează Péguy în *Tinereţea noastră* – se situează în jurul anului 1881"[47], an care marchează începutul „dominaţiei partidului intelectual"[48], adică afirmarea puternică a barbariei împotriva culturii. Nu există nici un dubiu: instituirea şcolii obligatorii, decizie a unor intelectuali, animată de intelectualism, care compromite acea inteligenţă profundă a poporului

[44] Charles Péguy, *Tinereţea noastră, op.cit.*, vol. III, p. 10.

[45] *Ibidem*, p. 20.

[46] *Ibidem*, p. 156.

[47] *Ibidem*, p. 22.

[48] *Ibidem*, p. 23.

– a bunicii lui d'Orléans sau a lui Proudhon, a lui Louis Blanc şi a lui Michelet, a bătrânilor republicani din copilăria lui Péguy şi din vechea Franţă: „[...] din nefericire, este adevărat că aproape toată cultura universitară este o falsă cultură. Poporul, înainte de orice cultură, [...] ştie din instinct şi din experienţă [...]. Automatismul intelectual are o forţă incredibilă. Îmbătrânite înainte de vreme de o falsă cultură, spiritele automatizate nu mai răspund la perpetua întinerire a realităţii universale."[49]. Îl recunoaştem încă o dată pe Bergson, intuiţia fiind opusă gândirii gata făcute: „[...] Noi nu avem, cu toţii, decât o singură cunoaştere autentică şi integrală; nu avem, cu toţii, decât o singură cunoaştere întruchipată în fiecare"[50], enunţă în altă parte Péguy. Întruchiparea cunoaşterii, cunoaşterea întruchipată, ca şi acel *în curs de a se face*, opus de Sorel şi Bergson lucrului *gata făcut*, ar fi o garanţie împotriva infatuării inteligenţei conceptuale, care vrea să înţeleagă şi crede că înţelege totul. Sorel şi Péguy sunt în consonanţă cu Proust, al cărui proiect *Contra lui Sainte-Beuve* se deschidea, în 1908, cu formula: „Pe zi ce trece, preţuiesc mai puţin inteligenţa".

Modernilor, ca urmaşi şi moştenitori pozitivişti trudind din greu pe textele lui Renan şi Taine, Péguy li-l opune cu dragă inimă pe Michelet, faţă de care nutreşte o admiraţie fără de margini: „Cei care nu sunt Michelet fac şi ei ce pot. Îşi împart munca"[51], aluzie la diviziunea muncii, fiecare lucrând în funcţie de înclinaţiile sale, în laboratoarele de istorie şi de literatură ale Sorbonei. Péguy îl asociază pe Michelet cu Rembrandt şi cu Pascal: ca şi ei, el este indestructibil şi indiscutabil. Elogiul pe care i-l face lui Michelet îi permite să-l atace mai bine pe Renan, care a renunţat la creştinism şi la catolicism, devenind simbolul lumii moderne: „Orice ar fi fost mai bun, chiar infinit mai bun, decât această lume modernă, istorică, ştiinţifică, sociologică, incurabil burgheză"[52].

---

[49] Charles Péguy, *Personalităţi*, *op.cit.*, vol. I, pp. 909-910.

[50] *Idem*, *Par ce demi-clair matin* (*În această dimineaţă obscur-luminoasă* – 1905), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 140.

[51] *Idem*, *Situation I* (*Situaţie I*), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 498.

[52] *Ibidem*, pp. 517-518.

Renan – aşa cum recunoaşte şi Péguy – a fost, totuşi, o figură complicată. Nelăsându-se înşelat de progres, el nu se recunoştea în lumea modernă, iar stilul operelor sale confesionale arată că rămăsese un catolic, ba chiar un catolic ascuns, şi, în maniera lui proprie, un antimodern: „El îi dispreţuieşte pe moderni. Simţi că-i dispreţuieşte pe moderni. După un anumit ton pe care-l are şi care este deliberat."[53] Ceea ce nu l-a împiedicat să devină şeful partidului intelectual şi anticlerical, care urma să-şi integreze propria metafizică în cea a Statului: „[...] lucrul aflat în cauză şi despre care este vorba, lucrul aflat în dezbatere este de a şti dacă Statul modern are dreptul – şi dacă aceasta-i meseria, datoria, funcţia, scopul său – de a adopta o asemenea metafizică, de-a o asimila, de-a o impune lumii punând în slujba sa toate enormele mijloace ale forţei guvernamentale"[54].

Péguy denunţă succesele temporale ale „partidului intelectual modern", care au urmat Separării, din momentul în care dreyfusarzii, renunţând la mistica Afacerii Dreyfus în sine, au pus mâna pe putere, confundând Sorbona cu Prefectura de Poliţie: „Aceşti oameni care confundă, totuşi, prea mult Ministerul Instrucţiei Publice cu Ministerul de Interne şi Sorbona cu Prefectura de Poliţie"[55]. Printr-o întoarcere la rudimentele polemicii lui Péguy cu privire la şcoală, „barbaria modernă" se rezumă, în ultimă instanţă, la Universitatea pusă în slujba Statului: „[...] Universitatea nu e separată de Stat"[56], exclamă Péguy. Biserica a fost separată de Stat, dar Universitatea i-a luat locul din anul 1902: „Când vom avea, deci, în sfârşit, o separaţie a Metafizicii de Stat? [...] Când, oare, Statul, acest fabricant de chibrituri şi de contravenţii, va înţelege că nu-i treaba lui să se facă filozof şi metafizician?"[57]

---

[53] Charles Péguy, *Situation II* (*Situaţie II*), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 529.

[54] *Ibidem*, p. 562.

[55] *Idem*, *Situaţie IV*, *op.cit.*, vol. II, p. 699.

[56] *Ibidem*, p. 718.

[57] *Idem*, *Situaţie II*, *op.cit.*, vol. II, pp. 563-564.

Astfel, dintr-o înşelătorie intelectuală rezultă o trădare politică. În monopolul învăţământului laic, Péguy ghiceşte prezenţa totalitarismelor care se vor impune mai târziu, în decursul secolului. După instaurarea ei, cea de-a Treia Republică ne poate părea cu totul inofensivă, dacă este s-o comparăm cu acele regimuri autoritare care vor fi instaurate între cele două războaie mondiale, dar Péguy percepea în ea schiţa dictaturilor din secolul XX, iar campania sa împotriva ideologiei pozitiviste fusese declanşată de politica şcolară şi religioasă a Blocului, în urma alegerilor din 1902. Totalitarismul se întemeiază pe o metafizică de Stat, pe guvernarea exercitată de un partid intelectual, întotdeauna pe *Republica profesorilor* şi pe *Trădarea cărturarilor*, confuzie între genuri reprezentată în Franţa, fie şi în mod benign, de radicalism.

Opunându-se tuturor formelor de progresism istoric, hegelianismului şi marxismului, Péguy pare să vadă istoria ca libertate, dar vicisitudinile istoriei îl fac uneori să creadă că dezvoltarea ei este reglată de entropie, ca o uzură, o fărâmiţare sau chiar o decadenţă. Şi asta încă dinaintea alegerilor din mai 1902, care sunt dovada eşuării misticii republicane în politica radicală: „[…] Noi măsurăm dintr-o privire imensul efort săvârşit de părinţii noştri […] şi măsurăm cu atât mai mult starea ruşinoasă în care am căzut… Măsurăm cu atât mai mult falimentul, imensa bancrută de care suntem răspunzători."[58] Péguy denunţă, cu acest prilej, defecţiunea lui Jaurès, coruperea poporului de către burghezie şi devalorizarea contemporană a muncii. De unde şi o serie de întorsături de frază având rezonanţe apocaliptice: „zădărnicie infinită, infinită frivolitate a lumii moderne"[59]; „galeră a lumii moderne", „acest infern temporal al lumii moderne"[60]; „această căţea, […] această piatră de moară care e societatea modernă"[61]; sau – rezumând toate relele – „infernul social modern laicizat"[62].

---

[58] Charles Péguy, *Nous devons nous préparer aux élections* (*Trebuie să ne pregătim de alegeri* – 1902), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. I, p. 940.

[59] *Idem*, *Deuxième élégie XXX* (*Elegia a doua XXX*), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 936.

[60] *Idem*, *Tinereţea noastră*, *op.cit.*, vol. III, p. 136.

[61] *Ibidem*, p. 148.

[62] *Idem*, *Situaţie I*, *op.cit.*, vol. II, p. 513.

Ultimul ingredient al lumii moderne îl constituie banii, care distrug munca şi la care Péguy se va întoarce ca un posedat în 1913 şi 1914, începând cu *Banii* şi cu *Banii – urmare.* O frumoasă formulă din *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană* ilustrează întreg rechizitoriul lui Péguy: „Livretul de economii este tot ce poate fi mai modern"[63], adică o negare a vieţii prezente. Dar, încă din *Tinereţea noastră,* banii apăruseră ca fiind esenţa „acestei lumi moderne, care ţinteşte doar spre bani [...], această ispită a banilor contaminând lumea creştină, [...] acest modernism al inimii, acest modernism al carităţii, acest *modernism al moravurilor*"[64]. Péguy nu vede cum ar putea avea condamnarea, cu totul formală şi superficială, a ereziei moderniste de către Roma vreo eficacitate oarecare în faţa contaminării, profunde şi generale, a Bisericii de către lumea modernă, fie şi, în ultimă instanţă, prin bani sau prin „modernismul carităţii" sau, pur şi simplu, prin lipsa de caritate: „S-a făcut multă gălăgie în legătură cu un anumit modernism intelectual, care nu e nici măcar o erezie, ci doar un fel de sărăcie intelectuală modernă, [...] o sărăcire intelectuală modernă întru folosinţa modernilor din vechile mari erezii. Această sărăcie nu ar fi făcut nici un fel de ravagii [...], dacă nu ar exista acest mare modernism al inimii, acest grav, infinit de grav modernism al carităţii"[65]. Pe scurt, chiar şi ereziile noastre sunt derizorii, realitatea fiind contaminarea carităţii însăşi de către lumea modernă.

Astfel, toate figurile tradiţiei antimoderne sunt foarte prezente la Péguy, inclusiv, ca şi la Baudelaire, acest profet al antimodernului, împreună cu De Maistre şi Chateaubriand, viziunea omului etern marcat de păcatul originar, în ciuda iluziilor induse de filosofia iluministă şi de progres: „Va trebui ca domnul Laudet să se împace cu ideea că noi, ceilalţi, nu facem *nici un* PROGRES. [...] Suntem proşti, şi cu asta, basta. [...] Suntem la fel de proşti ca

[63] Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (1914), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. III, p. 1427.

[64] *Idem, Tinereţea noastră, op.cit.,* vol. III, p. 107.

[65] *Ibidem*, p. 99.

sfântul Ioan Gură-de-Aur"[66]. Ca și în *Inima mea dezgolită* baudelairiană, singurul progres ar consta în „atenuarea urmelor păcatului originar", însă Péguy, insistând pe „nefericirea omului modern", pretinde că „disperarea lumii moderne este una dintre cele mai profunde pe care istoria... le-a înregistrat vreodată"[67]. Nefericirea omului modern, a omului dintotdeauna, este un refren familiar, care îndreaptă discursul lui Péguy spre meditația moralistului, chemându-i pe oameni, dar fără nici o speranță, să „urce din nou toate aceste pante"[68] moderne.

Pascal, erou antimodern

În lupta sa împotriva „lumii moderne" sub toate aspectele sale, de la școală până la bani, trecând prin istorie, sociologie și politică, Péguy recurge întruna la doi mentori: Pascal și Bergson. La amândoi găsește argumente pentru a apăra inima și intuiția împotriva prerogativelor inteligenței și ale rațiunii, ale metodei și ale științei. Anti-intelectualismul său, căruia am putea fi tentați să-i rezumăm antimodernismul ca fiind o neîncredere în sistem, un refuz al formalismului conceptual ca explicare simplă a unei realități complexe, se găsește într-un raport de simpatie cu stilul de gândire al lui Pascal și al lui Bergson, conivență perfect exprimată încă din 1900, în termeni bergsonieni, cu privire la Pascal: „Ce altceva ar însemna să tragem o concluzie, decât să ne mândrim c-am vârât și-am închis în două-trei formule scurte, stângace, inexacte, false, toate evenimentele vieții lăuntrice?"[69]. Péguy preia de la Bergson ideea formulată de acesta în *Eseu despre datele imediate ale conștiinței* și dezvoltată în *Introducere în metafizică*, și anume că limbajul eșuează întotdeauna în fața vieții lăuntrice,

---

[66] Charles Péguy, *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet* (*Un nou teolog, d-l Fernand Laudet* – 1911), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. III, p. 469.

[67] *Ibidem*.

[68] *Idem*, *Nous sommes des vaincus* (*Suntem niște învinși* – 1908), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 1347.

[69] *Idem*, *În continuare despre gripă* (1900), *ibidem*, vol. I, p. 461.

sau conceptul în faţa intuiţiei, ca şi lucrul *gata făcut* în faţa lucrului *în curs de a se face*. După cum spunea Bergson, „limbajul nu-l poate surprinde [pe eul fundamental], fără să-i stopeze mobilitatea, şi nici nu-l poate adapta la forma sa banală, fără să-l facă să cadă în domeniul comun. [...] Noi tindem instinctiv să ne solidificăm impresiile, pentru a le exprima prin limbaj."[70]

Lumea modernă admite talentul, reductibil la inteligenţă, dar nu şi geniul, antimodern prin natura lui. Or, Bergson, ca şi Pascal şi alţi câţiva, printre care şi Michelet, este un geniu. Fiind antimodern, el a fost înlăturat de la Sorbona, ca şi Brunetière de la Collège de France (Brunetière, concede Péguy, este un modern, totuşi, potrivit neîncetatei reversibilităţi a epitetului: antimodern în faţa lui Abel Lefranc, rivalul său de la Collège de France, el devine modern pentru Péguy, aşa cum Bergson este modern pentru Maritain, dar antimodern pentru Benda, cei doi discipoli ai săi renegaţi). Ca şi Pascal, Bergson îl înarmează pe Péguy împotriva „lumii moderne" şi metodei istorice şi justifică apelul la memorie, ca durată profundă şi vie, franceză, creştină, împotriva istoriei reci.

Citit ca un precursor al lui Bergson, Pascal a fost o miză centrală a polemicii antimoderne între 1900 şi 1930. Barrès îl citează pe fiecare pagină a *Caietelor* sale, de exemplu în 1922: „Celelalte popoare îi au pe Shakespeare, pe Goethe, pe Dante, pe Cervantes, pe Calderón sau pe Dostoievski. Noi îl avem pe Pascal."[71] Dar Benda, odată devenit antibergsonian, i se arată în mod firesc ostil acestuia şi sugerează în *Belphégor*, pamfletul său împotriva literaturii contemporane, compus în timpul Războiului cel Mare, că istoria evoluţiei gustului ar putea fi trasată în funcţie de cum au fost judecate *Cugetările* lui Pascal. Moda acestora a început odată cu romantismul: „La începutul secolului XIX, această operă începe să fie admirată pentru incoerenţa ei"[72]. Şi este admirat de

---

[70] Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), P.U.F., Paris, 1927, pp. 96-97.

[71] Maurice Barrès, *Mes Cahiers* (*Caietele mele*), Plon, Paris, 1994, p. 938.

[72] Julien Benda, *Belphégor. Essai sur l'esthétique de la présente société française* (*Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*), Émile-Paul, Paris, 1918, nota H, pp. 200-201.

acum înainte – de către André Suarès, de exemplu – faptul că nu-i terminată. Predilecţia pentru Pascal pare un indiciu sigur al înclinaţiei antimoderne în sens bergsonian. În polemica sa din 1903 împotriva lui Renan, Brunetière, care este, totuşi, un adept al lui Bossuet, miza pe autorul *Cugetărilor* împotriva celui al *Viitorului ştiinţei*, „pe Lege şi pe Profeţi împotriva Universităţii de la sfârşitul secolului", după Henri Massis.[73] Evocând *Confesiunile* sfântului Augustin şi *Cugetările* lui Pascal, Du Bos va mărturisi că „aceste două texte s-au numărat printre influenţele determinante care l-au readus la catolicism"[74]. De altfel, Pascal este autorul cel mai citat, după Evanghelii, de către numeroşii convertiţi la catolicism de la sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX.[75] Ciudată dovadă a audienţei lui Pascal şi mărturie suficientă pentru a stabili ambivalenţa lui Apollinaire faţă de avangardă, la sfârşitul vieţii sale, poetul îi scria lui Picasso, în septembrie 1918: „Există, oare, astăzi ceva mai nou, mai modern, mai simplu, mai plin de bogăţii decât Pascal? Îl guşti şi tu, cred, şi pe bună dreptate. Este un om pe care-l putem iubi. Ne emoţionează mai mult decât un Claudel, care nu diluează cu un lirism romantic destul de bun decât locurile comune teologice şi truismele politice şi sociale."[76]

---

[73] Henri Massis, *Au long d'une vie* (*De-a lungul unei vieţi*), Plon, Paris, 1967, p. 262.

[74] Ch. Du Bos, « Fragments du journal inédit » („Fragmente din jurnalul inedit"), în *Cahiers Charles Du Bos* (*Caietele Charles Du Bos*), nr. 16, 1972, p. 23.

[75] Frédéric Gugelot, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935* (*Convertirea intelectualilor la catolicism în Franţa, 1885-1935*), Éditions du CNRS, Paris, 1998, p. 77.

[76] Scrisoare a lui Apollinaire către Picasso, 11 septembrie 1918, în *Correspondance Picasso – Apollinaire* (*Corespondenţă Picasso – Apollinaire*), editori Pierre Caizergues şi Hélène Seckel, Gallimard, Paris, 1992, p. 181. Într-un interviu din iulie 1918, Apollinaire condamnă inteligenţa şi apără intuiţia în creaţia artistică, după care îi pune în gardă pe artiştii care pretind că aplică o filozofie. De altfel, adaugă el, Bergson e lipsit de gust artistic şi-l consideră pe Sully Prudhomme cel mai mare poet. Acest exemplu confirmă faptul că Apollinaire se gândeşte – deşi oarecum circumspect – la bergsonismul estetic, atunci când i-l recomandă pe Pascal lui Picasso (*Œuvres en prose complètes* [*Opere complete în proză*], editori Pierre Caizergues şi Michel Décaudin, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1991, vol. II, pp. 992-993).

Pascal este modern şi, totodată, antimodern: „Este un om pe care îl putem iubi". După război, Maritain va continua să-l invoce în mod regulat, opunându-l „apostaziei raţionaliste"[77]. Maurras, în schimb, cum este şi firesc, este mai rezervat faţă de „funestul Pascal"[78], iar Henri Massis (1886-1970), care trecuse, între 1910 şi 1913, de la Péguy şi de la Bergson, la Maritain şi la Maurras, autor, împreună cu Alfred de Tarde, sub pseudonimul Agathon, a două anchete răsunătoare, *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne* (*Spiritul noii Sorbone* – 1911) şi *Les jeunes gens d'aujourd'hui* (*Tinerii de astăzi* – 1913), urma să se ridice cu putere împotriva „victoriei lui Pascal", anunţată de Sorel şi reluată de Édouard Berth în *Fărădelegile intelectualilor* (1914): „[...] Victoria lui Pascal e o victorie primejdioasă [...], este victoria iraţionalului; mai este şi victoria pesimismului, a unei *concepţii patetice* şi romantice despre lume, [...] a divinului, a neliniştii, a intuiţiei, a violenţei şi a mai câte altele! [...] Este victoria modernismului. Nu e suficient, acesta-i adevărul, să te declari vehement antimodernist, pentru a nu fi, dacă modernismul este bine înfipt la locul său. E bine să-l izgoneşti pe Descartes: dar să-l pui în locul lui pe Bergson sub numele lui Pascal, este o altă primejdie."[79] Iată un pasaj foarte lămuritor, care expune felul în care a luat naştere manifestul „Partidului inteligenţei", publicat în *Le Figaro* îndată după război, în 1919, şi semnat, între alţii, de Maurras, Massis şi Halévy. Pascal a fost, în anii aceia, un alt nume al lui Bergson.

Péguy l-a recitit pe Pascal în timp ce era bolnav de gripă, la începutul anului 1900: stau mărturie *De la grippe* (*Despre gripă*), *Encore de la grippe* (*Iarăşi despre gripă*) şi *Toujours de la grippe* (*În continuare despre gripă*), texte în care – coincidenţa merită semnalată – Péguy şi-a elaborat stilul de eseist. El insistă în ele asupra

---

[77] Jacques Maritain, *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre* (*Reflecţii asupra inteligenţei şi vieţii sale curate*), Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1924; citat de F. Gugelot, *Convertirea intelectualilor la catolicism în Franţa, 1885-1935*, ed.cit., p. 78.

[78] Charles Maurras, *Pascal puni. Conte Infernal* (*Pascal pedepsit. Basm infernal*), prezentat de Henri Massis, Flammarion, Paris, 1953, p. 4.

[79] Henri Massis, « La victoire de Pascal » („Victoria lui Pascal"), în *Jugements* (*Judecăţi*), Plon, Paris, 1923, vol. I, pp. 285-286.

înrudirii dintre „biata doamnă nevinovată şi îmbătrânită în posturi şi rugăciuni", tip al sufletului caracterizat prin simplitate, şi spiritul superior, într-o variaţiune pe tema pascaliană a gradaţiei, care va reveni ca un laitmotiv în atacurile sale împotriva modernilor, discipoli ai lui Renan şi ai lui Taine, care se cred savanţi fără să fie.[80]

În *Zangwill*, cel dintâi dintre pamfletele împotriva lumii moderne, Péguy îl ia ca ţintă pe Renan, căruia i-l opune pe Pascal: „[...] Există, în acest monument enorm, corpuri întregi de clădire, pe care o vorbă, o singură vorbă de-a lui Pascal [...] le-ar face una cu pământul; ştiu că e cazul să fie păstrate proporţiile; ştiu să măsor un Pascal cu un Renan; şi nu voi ofensa pe nimeni spunând că nu confund câtuşi de puţin cu un mare istoric pe cel care este gânditorul prin excelenţă"[81]. Pascal nu este numai anti-Descartes, ci şi anti-Renan, pentru Péguy ca şi pentru Brunetière, căci Pascal este antimodernul prin excelenţă. Du Bos va mai nota în jurnalul său din 1922: „În dimineaţa aceasta, am încercat să-i fac pe elevii mei să simtă modul atât de remarcabil, atât de total antimodern, în care Pascal foloseşte cuvântul *cœur*, inima fiind, pentru Pascal, un organ al cunoaşterii înainte de a fi un organ al sensibilităţii – şi chiar mai mult –, când spune: prin inimă cunoaştem cele trei dimensiuni ale spaţiului"[82].

Pascal, ca şi Michelet, Rembrandt, Beethoven sau Corneille, este „unul dintre acei oameni esenţiali"[83], unul dintre acele genii care doboară la pământ metafizica progresului, fiindcă rămân mereu actuali: „Operele celorlalţi sunt făcute astfel, încât vezi foarte bine cum un om inteligent, care şi-ar folosi inteligenţa din plin, ar putea să le facă şi el. [...] Toţi oamenii inteligenţi pe care îi cunoaştem, şi de această seminţie geme Parisul şi e plină Franţa, urăsc de moarte geniul şi operele de geniu"[84]. Operele geniilor

---

[80] Charles Péguy, *În continuare despre gripă*, *op.cit.*, vol. I, p. 446.

[81] *Idem*, *Zangwill*, în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. I, p. 1432-1433.

[82] Charles du Bos, *Jurnal*, ed.cit., vol. I, p. 103.

[83] Charles Péguy, *Situaţie I*, *op.cit.*, vol. II, p. 496.

[84] *Ibidem*, pp. 498-499.

nu devin perimate odată cu trecerea timpului istoric, ilustrând, aşadar, inanitatea progresului.

Opunându-i spiritului caritatea şi trupului spiritul, acest lung fragment al lui Pascal asupra celor trei ordine este citat de mai multe ori de către Péguy, ca antidot al doctrinei moderne. „Distanţa infinită dintre trupuri şi spirite figurează distanţa infinit mai infinită dintre spirite şi caritate, fiindcă este supranaturală. [...] Din toate trupurile puse laolaltă, n-am reuşi să alcătuim nici cel mai mic gând. Este un lucru cu neputinţă de făcut şi care ţine de o altă ordine. Din toate trupurile şi spiritele, n-am reuşi să dăm naştere unui singur sentiment de adevărată caritate, lucru cu neputinţă de făcut şi care ţine de o ordine supranaturală."[85] Celălalt fragment la care Péguy se referă mereu este cel binecunoscut, care face deosebire între cunoaşterea prin inimă şi cunoaşterea prin raţiune: „Cunoaştem adevărul nu numai prin raţiune, ci şi cu inima"[86]. În maniera lui Pascal, Péguy îi laudă pe cei care sunt creştini cu inima, după modelul „bietei doamne bătrâne" antimoderne: „Ei judecă la fel cu inima, cum judecă alţii cu spiritul"[87].

Un fragment din *Cugetările* lui Pascal este suficient pentru a condensa întreaga operă a lui Bergson, fiind emblematic pentru rebeliunea antimodernă împotriva inteligenţei, pe care o găsim la autori precum Sorel sau Péguy: „Inima ţine de o ordine a ei, spiritul de ordinea sa proprie, care operează cu principii şi cu demonstraţii. Inima ţine de o altă ordine."[88] Astfel este separată ordinea intuiţiei de cea a metodei, ordinea inimii sau a credinţei de cea a raţiunii. Erezia modernă constă pe de-a întregul în ignorarea adevărului lui Pascal. Orice antimodern este, într-o oarecare măsură, şi un jansenist.

Adeziunea la Pascal îi pune, totuşi, o problemă lui Péguy. „Metafizica modernă" aplică la cultură noţiunea de progres ştiinţific şi tehnic; iată de ce Péguy o condamnă, începând cu *Zangwill*.

---

[85] Blaise Pascal, *Cugetări*, ediţia Lafuma, fr. 308; citat de Péguy în textul *În continuare despre gripă*, în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. I, p. 456.

[86] *Ibidem*, fr. 110; citat *ibidem*.

[87] Charles Péguy, *În continuare despre gripă*, *op.cit.*, vol. I, p. 456.

[88] Blaise Pascal, *Cugetări*, ed. Lafuma, fr. 298.

Această metafizică pare să se fi bucurat de cauţiune din partea autorului *Tratatului despre vid*, în care progresul era apărat. Péguy citează din acesta mai multe pagini, în textul *Un poet a spus-o*, din 1907: „[...] Nu numai că fiecare om înaintează din zi în zi pe calea ştiinţelor, dar [...] toţi oamenii laolaltă avansează în continuu pe această cale, pe măsură ce universul îmbătrâneşte [...]. Aşa se face că tot acel şir de oameni, timp de atâtea secole, trebuie considerat ca fiind un singur om, care subzistă mereu şi care învaţă în continuu"[89]. Pascal, pe care-l invoca împotriva lui Renan, credea însă în progres, contradicţie care-l încurcă pe Péguy: „Nu puteam să fug de multele dificultăţi. Ele se află în inima însăşi a dificultăţilor care se opun în mod raţional şi în realitate metafizicii, dominaţiei partidului intelectual modern"[90]. Dacă teza modernă se rezumă la ideea că „umanitatea este ca un singur om care îmbătrâneşte"[91], atunci Pascal „se află de cealaltă parte", „la adversar", la intelectualii de astăzi[92].

Totuşi, ceea ce are o valoare în ştiinţe nu are valoare în istorie, unde – propunere antimodernă tip – orice eveniment este unic şi imprevizibil, aminteşte Péguy. Iată de ce aplicarea legii progresului la om şi la cultură provine „dintr-un fel de deviaţie, dintr-o deraiere care s-a produs la moderni, dintr-o derivare a propunerilor avansate în acest text al lui Pascal". Este vorba „de o proastă, de o falsă interpretare, de o extensie abuzivă"[93] a progresului ştiinţific. Împotriva doctrinei moderne, care vrea ca o nouă metafizică s-o anuleze pe cea precedentă, Péguy arată că fiecare metafizică adaugă o voce nouă în concertul umanităţii. Pentru a-l salva pe Pascal de la relectura la care-l supun modernii, cine poate fi mai potrivit de invocat, dacă nu Bergson?!

---

89 Charles Péguy, *Un poète l'a dit*, în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 858.

90 *Ibidem*, p. 861.

91 *Ibidem*, p. 865.

92 *Ibidem*, p. 869.

93 *Ibidem*, p. 862.

Bergson instrumentalizat

Felul cum l-a folosit Péguy pe Bergson împotriva modernilor ţine de o deturnare amicală, fiindcă el a scos din *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei* şi din *Materie şi Memorie*, lucrări întemeiate pe fapte de psiho-fiziologie, argumente cu care să combată metafizica progresului în istorie. La cursul lui Bergson de la Collège de France, la care asista împreună cu Sorel, Péguy vedea „tot felul de lume, numai universitari, nu" şi trăgea următoarea concluzie: „Probabil că toţi profesorii din Paris au cursuri la aceeaşi oră"[94]. Bergson a suferit din cauza ostilităţii pe care i-o arăta Sorbona; Péguy, care se vedea şi el ca fiind o victimă a Sorbonei, a găsit în identitatea adversarului lor o justificare suficientă pentru a aplica bergsonismul la critica pe care i-o aducea el însuşi „lumii moderne". Amintind în 1913 că Universitatea îl înlăturase de la sânul ei pe filozof, el avea să sublinieze: „Ceea ce nu i se iartă lui Bergson este că ne-a scos din lanţuri"[95], altfel spus din sclavia ideologiei moderne. În această privinţă, datoria lui Péguy şi a tuturor antimodernilor este una considerabilă: „A venit un om. Şi pe dată a văzut unde era platoul Pratzen[96]. Pe dată a văzut unde se afla cheia acestei uriaşe poziţii, poziţia acestei îndelungate bătălii."[97] Chiar şi cu preţul contrasensului, Bergson, noul Pascal, modernul antimodern, a slujit de cercetaş în lupta împotriva modernului.

Péguy l-a instrumentalizat pe Bergson; i-a deplasat ideile din domeniul filozofiei în cel al sociologiei şi al istoriei, în cel al „acţiunii politice şi sociale", aşa cum va observa filozoful însuşi, regretând că Péguy a reprodus sfârşitul *Introducerii în metafizică* în *Cahiers de la quinzaine*, în 1903.[98] Încă din 1900, el l-a aţâţat pe

---

[94] Charles Péguy, *Personalităţi*, *op.cit.*, vol. I, p. 937.

[95] *Idem*, *L'Argent suite* (*Banii – urmare*), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 959.

[96] Podiş ocupat de Napoleon în ajunul bătăliei de la Austerlitz.

[97] Charles Péguy, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1439.

[98] Henri Bergson, scrisoare către Péguy, 22 februarie 1903, în *Mélanges* (*Scrieri*), PUF, Paris, 1972, pp. 582-583. Despre Péguy şi Bergson, vezi Albert

Bergson împotriva co-discipolului său Jaurès, invocând gândirea estetică suplă a filozofului pentru a contesta dialectica sociologică a omului politic, într-o conferinţă intitulată *Arta şi socialismul*: între talent şi geniu, le sugera Bergson elevilor săi de la École Normale Supérieure, nu există o diferenţă de cantitate, ci de calitate, ca o altă natură.[99] Sprijinindu-se pe analiza raporturilor dintre experienţă şi limbaj din *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei*, Péguy le opunea determinismului – realismul şi monismului – mobilismul, cu scopul de a supune criticii concepţia pozitivistă a ştiinţei: „Umanitatea nu este un capitalist avar, care îngrămădeşte şi suprapune, bucată cu bucată, straturi peste straturi, tezaurele acumulate ale unei ştiinţe moarte"[100]. Bergson îi era util pentru a expune determinismul lui Jaurès, pentru a denunţa metafizica partidului intelectual, pentru a-i opune ideii de progres multiplicitatea şi libertatea: „Nu simt deloc nevoia să unific lumea. Cu cât îmi continui mai mult drumul, cu atât descopăr mai mult că oamenii liberi şi evenimentele libere sunt variate"[101]. În faţa oricărei abordări universale, Pèguy obiectează, precum Sorel, că revoluţia înseamnă iruperea noului, insistând pe noutatea fiecărui moment al experienţei şi subliniind importanţa memoriei în faţa istoriei, pe care intelectualii o ignoră. El transpune în mod

---

Thibaudet, « Péguy et Bergson », („Péguy et Bergson"), *NRF*, aprilie 1931, pp. 580-592; André A. Devaux, « D'un malentendu entre Péguy et Bergson » („Despre o neînţelegere între Péguy et Bergson"), în *Revue d'histoire littéraire de la France*, n-rele 2-3, 1973, pp. 281-299; A.E. Pilkington, *Bergson and His Influence. A Reassessment* (*Bergson şi influenţa lui. O reevaluare*), Cambridge U.P., Cambridge / New York, 1976; *L'Amitié Charles Péguy* („Péguy şi Bergson"), nr. 92, 2000. Completând lucrarea lui Pilkington, Mark Antliff analizează (în *Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde* (*Inventarea lui Bergson. Politica culturală şi avangarda pariziană* [Princeton, Princeton U.P., 1993] influenţa lui Bergson asupra avangardelor estetice sau politice: anarho-sindicalismul, futurismul, cubismul, fovismul.

[99] Charles Péguy, *Réponse brève à Jaurès* (*Scurt răspuns lui Jaurès* – 1900), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. I, p. 571.

[100] *Idem*, *Casse-cou* (*Loc primejdios* – 1901), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. I, p. 715.

[101] *Ibidem*, p. 711.

deliberat argumentaţia primelor două lucrări ale lui Bergson din planul psihologicului în cel al sociologicului. Aşa cum va reaminti în *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, „Revoluţia bergsoniană este pretutindeni, [...] ea nu controlează numai psihologia", ci introduce libertatea şi „în planul moral, şi în cel economic, şi în cel civic, şi în cel metafizic"[102].

În *Situaţii*, din 1906 şi 1907, în care lupta împotriva metafizicii moderne se exacerba, termenii erau tot bergsonieni: „Ar însemna să comitem eroarea cea mai grosolană şi, dacă se poate spune aşa, cea mai barbară, dacă ne-am imagina că, în privinţa metafizicii, ar exista – şi nu ar exista decât – o succesiune lineară de metafizici astfel definită, fie lineară discontinuă, în sensul că fiecare metafizică succesivă ar anihila-o, ar anula-o pe cea precedentă, ar face-o egală cu zero, [...] fie lineară continuă, în sensul că fiecare metafizică succesivă ar asuma-o, ar absorbi-o pe cea precedentă, s-ar hrăni cu ea, epuizând-o"[103]. Un gânditor nu-i face perimaţi sau redundanţi pe predecesorii săi. Găsim aceeaşi dezbatere şi la Proust, în *Sodoma şi Gomora II*, unde naratorul respinge concepţia despre artă a tinerei marchize de Cambremer, o intelectuală pedantă, adoratoare a tot ce-i nou, care crede că Debussy îl elimină pe Wagner şi Monet pe Manet: „Pentru că se credea «avansată» şi (numai în artă) «niciodată destul de la stânga», ea îşi închipuia nu numai că muzica progresează, dar şi că progresează pe o singură linie, şi că Debussy era oarecum un supra-Wagner, într-o oarecare măsură mai avansat decât Wagner". Dimpotrivă, fiecare gânditor adaugă o voce la concertul umanităţii: „Vocea care lipseşte lipseşte, şi nu alta, care n-ar fi ea şi care nu poate nici s-o înlocuiască, nici să se dea drept ea"[104].

Nu există progres, aşadar, nici măcar al istoriei: „O metafizică, o filozofie, o artă, un popor, o rasă, o cultură ţin, dimpotrivă, de ordinea evenimentului. Este vorba de un eveniment care are loc

---

[102] Charles Péguy, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1421-1422.

[103] *Idem*, *Situaţie III*, *op.cit.*, vol. II, p. 655.

[104] *Ibidem*, p. 658.

sau care nu va avea loc, pe care-l faci, care se face sau care nu se face"[105]. Individul, de exemplu Pascal, este unic și de neînlocuit, iar bergsonismul permite condamnarea lansonismului, care propune ca Pascal să fie interpretat istoric, reducându-l astfel la cauze contextuale.

Mai târziu, Péguy va împrumuta, de asemenea din durata bergsoniană, elemente prin care să respingă concepția pozitivistă asupra istoriei ca linearitate, fie ea continuă sau discontinuă. Povestirea istorică, făcută din dezvoltări și dialectici sau din cotituri și rupturi, este inadecvată în fața mobilității eterogene și imprevizibile a duratei reale, așa cum o descrie Bergson. Iată cum vorbește Clio: „Adevărul este că eu, istoria, nu surprind mișcările. A, nu, nu – nu mișcările. Știți, eu, istoria, nu sunt bergsoniană. Există destule doamne care sunt bergsoniene. Există destule doamne și fără mine, care sunt bergsoniene. Nu vreau să le sporesc numărul cu încă una, la fel de bergsoniană. Asta l-ar enerva și mai mult pe Benda. [...] Eu sunt o doamnă de la registratură. Am nevoie doar de un ghișeu, un ghișeu mic de tot, și de personal"[106]. Admirabila imagine a istoriei ca „doamnă de la registratură", instalată îndărătul unui ghișeu, reprezintă tot falimentul lucrului *gata făcut* în fața celui *în curs de a se face.*

Péguy îl va folosi până la capăt pe Bergson, deviindu-i conceptele înspre istorie, pentru a respinge metafizica progresului: „Toată lumea urcă pe scărița dumneavoastră. [...] *Ăsta-i progresul*, se spune. Dar eu știu că există un cu totul alt timp, că evenimentul, că realitatea, că organicul se înscriu într-un cu totul alt timp, într-o durată, într-un ritm al duratei, constituie o durată reală, sunt constituite de o durată reală, pe care trebuie neapărat s-o numim durata bergsoniană, de vreme ce el este cel care a descoperit această nouă lume, eternă"[107]. Bergson vorbea, desigur, despre timpul psiho-fiziologic, și nu despre timpul istoriei, dar

---

[105] Charles Péguy, *Situație III*, *op.cit.*, vol. II, p. 664.

[106] *Idem*, *Dialogue I* (*Dialog I* – 1912), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. III, pp. 667-668.

[107] *Idem*, *Clio*, în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. III, pp. 1033-1034.

imaginea scăriţei, reînnoind-o pe cea a evangheliştilor urcaţi pe umerii profeţilor, de pe vitraliile catedralei din Chartres, şterge posibila neînţelegere.

Numai că i se întâmplă lui Péguy – unui Péguy infidel faţă de gândirea vieţii ca mişcare, ce urma să-l conducă pe Bergson la elanul vital din *L'Évolution créatrice* (*Evoluţia creatoare* – 1907) – i se întâmplă tot în *Clio* să-i opună progresului nu mobilitatea, ci îmbătrânirea şi, deci, să ajungă la rândul său la un sistem şi o explicaţie unice ale lumii prin decadenţă: „Durata reală, prietene, cea care va fi numită întotdeauna durată bergsoniană, durata organică, durata evenimentului şi a realităţii implică în mod esenţial îmbătrânirea. Îmbătrânirea este esenţialmente organică. [...] Să te naşti, să creşti, să îmbătrâneşti, să devii şi să mori, să creşti şi să descreşti, este unul şi acelaşi lucru; este una şi aceeaşi mişcare."[108]. Înfuriindu-se împotriva dogmei progresului, antimodernul riscă în orice moment să-i substituie dogma decadenţei. Péguy îi atacă pe moderni în numele unei concepţii ne-lineare a timpului, pe care o împrumută de la Bergson, dar tot Péguy tinde să înlocuiască linearitatea progresului cu linearitatea decadenţei: „Există o pierdere continuă, o uzură, o frecare, un *ireversibil* care există în natura însăşi, în esenţa ei şi în eveniment, în chiar inima evenimentului. Într-un cuvânt, există îmbătrânirea"[109]. Rezolvându-se puţin câte puţin prin recursul la principiul decadenţei, această adaptare a bergsonismului contrazice gândirea maestrului şi nu mai este, poate, autentic antimodernă.

Péguy nu-şi ascundea, de altfel, dezaprobarea faţă de noţiunea de elan vital. În *Clio*, istoria proclamă: „[...] eu una, am rămas la *Eseul despre datele imediate ale conştiinţei*"[110]. Chiar dacă reia pe cont propriu caracterul ireversibil al duratei bergsoniene, „legea însăşi a scurgerii timpului şi, pentru a vorbi în termeni bergsonieni, a scurgerii duratei, această bătrână, această totală, această universală lege a ireversibilităţii"[111], Péguy îi conferă, de-acum înainte,

---

[108] Charles Péguy, *Clio, op.cit.*, vol. III, pp. 1034-1035.

[109] *Ibidem*, p. 1032.

[110] *Ibidem*, p. 1204.

[111] *Ibidem*, p. 1068.

o direcţie contrară elanului către care tindea Bergson în *Evoluţia creatoare*: „Timpul – continuă Péguy – îşi poartă coasa mereu pe *acelaşi* umăr, spune istoria. Şi, într-un anume sens, el coseşte mereu în aceeaşi direcţie. [...] În acest sens, pierdem întotdeauna şi nu câştigăm niciodată. Este o lege prin excelenţă unilaterală. Este însăşi legea unilateralităţii. În acest sens, totul se pierde şi nimic nu se câştigă. În acest sens, totul se pierde şi, aşa cum s-a mai spus, *nimic nu se creează*."[112]

Pesimismul său istoric îi interzicea lui Péguy să aprobe convertirea progresivă a lui Bergson, cu începere de la *Evoluţia creatoare*, la o viziune asupra timpului conceput ca dezvoltare şi creştere. El va spune din nou toate acestea, în modul cel mai net, în ultimele pagini pe care le-a scris întru apărarea lui Bergson, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, text lăsat neterminat în august 1914: „Este în continuare acelaşi sistem al ireversibilităţii şi al degradării continue. Întotdeauna pierdem. Nu câştigăm niciodată."[113] El întoarce spatele astfel interpretării creştine a bergsonismului, sistem ale cărui virtualităţi Bergson însuşi era de acord că fuseseră dezvoltate în *Evoluţia creatoare*, ele existând deja în primele sale scrieri.[114]

Deşi nu a încetat niciodată să vadă în Bergson singurul dintre filozofii moderni fidel celor trei ordini ale lui Pascal, Péguy ataca *Evoluţia creatoare*, încă de la apariţia ei, ca fiind o „metafizică a timpului nostru", adică mergând prea mult în direcţia modernităţii. Printre metafizicile contemporane, el făcea distincţia între „unele care sunt moderne şi care, prin însăşi natura lor, sunt rele" şi o „alta care este bună şi care, prin însăşi natura ei, nu e deloc modernă"[115]. Dar această metafizică – adică bergsonismul – era influenţată de moderni, căci, „fiind contemporană cu modernii,

---

[112] Charles Péguy, *Clio, op.cit.*, vol. III, pp. 1068-1069.

[113] *Idem*, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană, op.cit.*, vol. III, p. 1307.

[114] Vezi A.A. Devaux, „Despre o neînţelegere între Péguy şi Bergson", art.cit., p. 299.

[115] Charles Péguy, *Un poet a spus-o*, în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 810.

a avut [...] câteva atingeri cu concepţiile lor, câteva începuturi de contaminare". Ea rămânea, totuşi, foarte importantă, fiindcă era singura care nu ignora „acea mare separare, acea mare repartizare în trei ordini [...] infinit de separate, de îndepărtate unele de altele, de eterogene, reprezentând una dintre marile resurse şi una dintre cele mai mari reglementări ale creştinismului şi ale vieţii creştine". Imagine inversată a lui Renan, la fel de ambiguu şi complex, de modern, dar pe ascuns şi cu încăpăţânare şi antimodern, Bergson se arată, puţin câte puţin, a fi deopotrivă antimodern prin neîncrederea sa faţă de înţelegerea conceptuală şi modern prin optimismul său creator.

Revirimentul modern pe care i-l reproşa Péguy lui Bergson ca autor al *Evoluţiei creatoare* poate fi înţeles în două feluri: Bergson se întorcea la monism (la un principiu de explicare unică a realului, precum cel practicat de Jaurès, pe care Péguy îl combătea odinioară cu ajutorul lui Bergson) şi regăsea o formă de a crede în progresul fără de sfârşit. Lectura lui Péguy nu era incorectă, căci elanul vital asigura, într-adevăr, aceste două inflexiuni. Cărţilor de filozofie „adevărată, infinit mai mult decât adevărată, reală", pe care le iubise în tinereţea sa, şi anume *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei* şi *Materie şi Memorie*, Péguy le opunea acum, când această filozofie era recunoscută, când trecuse din stadiul lucrului *în curs de a se face* în cel al lucrului *gata făcut*, ultima lucrare: „Avem să ne întrebăm dacă nu există părţi în *Evoluţia creatoare*, care sunt doar adevărate. Care nu sunt, din nefericire, decât adevărate"[116]. Adevărate şi ne-reale; care ţin, aşadar, de minte, şi nu de inimă; de inteligenţă, şi nu de intuiţie. Demersul ştiinţific substituie *adevărul*, mai puţin aparent şi mai raţional („ca şi cum"), *realului* aparent: el este „înlocuirea *realului aparent* cu un *adevăr mai puţin aparent* şi ceva mai raţional, [...], pe care vom continua să-l numim *adevăr ştiinţific*"[117]. Or, Péguy considera nelegitimă această înlocuire a *realului* prin *adevăr*, fiind vorba despre om: „Metafizica, de asemenea, ţine de om şi de umanitate. Şi, fără îndoială,

[116] Charles Péguy, *Un poet a spus-o, op.cit.*, vol. II, p. 887.

[117] *Idem*, *Brunetière* (1906), în *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 627.

le e proprie"[118]. Péguy se simte abandonat, în lupta sa împotriva modernilor, de mentorul său, care-i pusese armele în mâini şi care trecea, după toate aparenţele, la rândul său în tabăra adversarilor, fără să mai fie posibil, ca în cazul lui Pascal şi al progresului, să judece lucrurile contextual.

Religia realului aparţine oricărei definiţii a antimodernului: ea era cea care-i conferea bergsonismului eficacitate împotriva ştiinţei. Or, *Evoluţia creatoare* sugera că Bergson-criticul îi trecuse ştafeta lui Bergson-pozitivistul, care, la rându-i, sacrifica intuiţia în favoarea conceptului. Péguy, care nu-şi mai recunoştea mentorul, îi scria lui Maritain, la 24 mai 1907: „În anumite privinţe şi în anumite părţi, mai ales în cartea despre Bergson, sunt de aceeaşi părere cu dumneata, şi asta nu doar mai mult decât s-ar crede, ci mergând mult mai departe decât dumneata. S-ar putea să-ţi rezerv nişte mari surprize."[119] Este o mărturie de complicitate împotriva lui Bergson, căreia Maritain i-a răspuns în felul următor: „O metafizică, de îndată ce devine dogmă (şi tocmai asta diferenţiază cu totul ultima carte a lui Bergson de primele două), trebuie să înceapă cu Dumnezeu". În aceeaşi scrisoare, Maritain scotea în evidenţă propriul său proiect „de a înlocui mitologia transformistă prin dogma păcatului originar, care nu-l explică numai pe om (aici nu mai e nimic de adăugat la cele spuse de Pascal), ci explică întreaga natură"[120]. Împotriva elanului creator, Maritain, fost discipol entuziast al lui Bergson, înclina către explicarea vieţii – a omului şi a naturii – prin păcatul originar. Aluzia la Pascal, aici mai puţin precursor al lui Bergson, cât meterez ridicat împotriva noului Bergson modern, confirmă afinitatea dintre antimodern şi jansenist, lipsită de speranţă în această lume: „[...] dragul meu Jacques, [...] există cel puţin *o* lume viitoare, în care nu va pătrunde nici măcar un atom de modern. Nici de modernitate, nici de modernism", scrie Péguy într-un text inedit, din 1908.

118 Charles Péguy, *Brunetière*, *op.cit.*, vol. II, p. 629.

119 Citat în Péguy, *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. II, p. 810, n. 2.

120 Jacques Maritain, scrisoare către Péguy, 31 mai 1907, în *Feuillets mensuels de l'Amitié Charles Péguy* (*Foile lunare ale Asociaţiei* L'Amitié Charles Péguy), nr. 176, aprilie 1972, p. 37.

El i se adresează aici lui Maritain, căruia îi mărturisise, la începutul anului 1907, întoarcerea sa la credinţă.[121]

Reacţia comună a lui Péguy şi Maritain la *Evoluţia creatoare* clarifică diferendul care l-a despărţit pe Péguy de Bergson între 1907 şi 1914. Nu-i vorba că Péguy ar fi rămas fidel mobilismului primului Bergson în raport cu elanul vital al celui de-al doilea, fiindcă şi el înclina din ce în ce mai mult către sistemul invers, la fel de monist ca şi cel pe care i-l reproşa lui Bergson: degradarea inevitabilă – sau păcatul originar, cum limpede spune Maritain – reglementează viaţa. Este legea generală, cel puţin cu începere de la *Tinereţea noastră*. Astfel vorbeşte din nou istoria, în *Clio*: [...] tot ce este temporal este veros, bietul meu prieten [...]. Atât de adâncă mi-este rana – rana mea etern temporală."[122]

După anul 1907, Péguy l-a bănuit pe Bergson că-i menaja pe moderni: „Bergson a intrat în Academie pentru c-a făcut pace cu Sorbona", îi scria el lui Joseph Lotte în februarie 1914.[123] Or, Maritain avea să se îndepărteze el însuşi, din ce în ce mai mult, de *Cahiers de la quinzaine*, cu începere din 1911, ca să se dedice combaterii bergsonismului, ceea ce Péguy a interpretat, de asemenea, ca fiind o întoarcere către Sorbona: „[...] nu-mi plac deloc acei catolici care pactizează cu Sorbona. [...] Îi pot avertiza pe tomiştii cărora li s-a făcut o bună primire la Sorbona că sunt iubiţi împotriva cuiva şi că nu pentru ochii cei frumoşi ai sfântului Toma – dacă-mi pot îngădui să spun astfel – a simţit Sorbona deodată o mare iubire pentru filozofia tomistă"[124]. Distanţat de Bergson, abandonat de Maritain, Péguy s-a apropiat atunci de Benda, care moştenise fotoliul lui Sorel la Academie, şi a primit chiar să publice în *Cahiers de la quinzaine*, în 1913, un pamflet al lui Benda la adresa lui Bergson – apoi a schimbat direcţia pentru ultima oară.

Atacurile reunite ale Sorbonei şi ale Bisericii împotriva lui Bergson nu mai conteneau; ele au devenit chiar mai numeroase

---

[121] Charles Péguy, *Elegia a doua XXX*, *op.cit.*, vol. II, p. 958.

[122] *Idem*, *Clio*, *op.cit.*, vol. III, p. 1017.

[123] *Idem*, *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. III, p. 1775.

[124] *Idem*, *Banii – urmare*, *op.cit.*, vol. III, p. 958.

cu prilejul alegerii acestuia din urmă ca membru al Academiei Franceze, în februarie 1914. Depășindu-și rezervele, Péguy și-a dedicat ultimele luni de viață apărării filozofului pe două fronturi (ca să nu mai vorbim de antisemiții de la Acțiunea Franceză, dezlănțuiți de alegerea lui Bergson la Academie): împotriva pioșilor și împotriva raționaliștilor, reprezentați de cei doi foști discipoli ai filozofului, care se întorseseră împotriva lui, camarazi ai lui Péguy cu care acesta a păstrat multă vreme raporturi complicate: Maritain și Benda. După Sorel și Bergson, Péguy-antimodernul trece printr-o perioadă de combatere a lui Benda și a lui Maritain, cărora le-a replicat succesiv în *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* (*Notă despre d-l Bergson și filozofia bergsoniană*) și în *Notă comună despre d-l Descartes și filozofia carteziană*, și pe care i-a acuzat, rând pe rând, că recăzuseră în metafizica modernă, pentru că nu-l înțeleseseră cu adevărat pe Bergson – ori nu voiau să-l înțeleagă.

Benda, un „anti-Bergson"

Centralist demisionar, licențiat în istorie, rentier, diletant, monden, văr al Doamnei Simone, actriță în vogă și noră a Președintelui Republicii Casimir-Perier – în salonul căreia frecventa cea mai înaltă societate pariziană –, Julien Benda (1867-1956) s-a angajat cu trup și suflet în Afacerea Dreyfus. Filozof de ocazie, în curând bergsonian în urma decepției pricinuite de mersul Afacerii Dreyfus, prieten cu Sorel – „Ați citit ultima carte a lui Bergson? Nu-i așa că-i o adevărată încântare?", îi scria el lui Daniel Halévy în 1907[125] –, apoi reconvertit la raționalism – se va autodefini drept „raționalist absolut"[126] – și devenit un apărător improbabil

[125] Julien Benda, scrisoare către Daniel Halévy, 21 mai 1907, citată de Judith Belpomme în *Julien Benda, essayiste et publiciste* (*Julien Benda eseist și publicist*), teză de doctorat, Universitatea Paris-Nanterre, 2000, 2 vol.; aici, vol. I, p. 79.

[126] Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (*Tinerețea unui cărturar* – 1936), urmată de *Un régulier dans le siècle* (*Un recrut prin vremuri* – 1937) și de *Exercice d'un enterré vif* (*Exercițiul unui îngropat de viu* – 1944), prefață de Étiemble, Gallimard, Paris, 1968, p. 114.

al tradiţiei universitare, el s-a transformat într-un cenzor brutal al fostului său magistru, atacat ca un duşman al Iluminismului, şi şi-a meritat porecla de „anti-Bergson". Cu începere din 1907 apropiat al lui Péguy, care s-a certat cu Sorel, atribuindu-i faptul că romanul *Hirotonisirea* al lui Benda nu obţinuse premiul Goncourt în 1912[127], i-a succedat lui Sorel la fotoliul de academician. După o primă lucrare deja agresivă, *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* (*Bergsonismul sau o filozofie a mobilităţii* – Mercure de France, 1912), se dezlănţuie în articolul „O filozofie patetică"[128], unde bergsonismul este tratat, de la bun început, drept un „boulangism intelectual"[129]. Or, Péguy a publicat acest opuscul în *Cahiers de la quinzaine*, în noiembrie 1913, înainte de a se reconcilia cu Bergson, atacat foarte brutal de Acţiunea Franceză cu prilejul alegerii sale ca membru al Academiei în februarie 1914, şi de a-l combate pe Benda în aprilie 1914, în *Notă despre d-l Bergson şi filozofia bergsoniană*, în care unul dintre primele alineate începea cu această formulă fără drept de apel: „Nu trebuie să spunem că bergsonismul este o filozofie patetică"[130]. Practicând echivocurile şi revirimentele de genul acesta, Péguy publicase *Apologie pentru trecutul nostru*, de Daniel Halévy, în *Cahiers de la quinzaine*, în aprilie 1910, după care îi dăduse replica în *Tinereţea noastră*, în iulie.

---

127 „Vă recunosc mâna în tot ceea ce se face împotriva *Caietelor*", scria el. „Vă rog ca, pe viitor, să nu mai veniţi joia" (Daniel Halévy, *Péguy şi* Cahiers de la quinzaine, ed.cit., p. 297). Aceleaşi cuvinte sunt reluate de Benda în *Un recrut prin vremuri*, ed.cit., p. 210.

128 Reeditat sub titlul *Sur le succès du bergsonisme* (*Despre succesul bergsonismului*), Mercure de France, Paris, 1914.

129 Julien Benda, « Une philosophie pathétique » („O filozofie patetică"), în *Cahiers de la quinzaine*, caietul al doilea din seria a 15-a, 1913, p. 15. [Termenul *boulangisme* desemnează un curent de opinie derivat de la numele generalului francez Georges Boulanger (1837-1891), care s-a erijat, la un moment dat, în lider al opoziţiei faţă de regimul parlamentar, în schimb a ezitat, în 1889, să preia puterea – *n. trad.*]

130 Charles Péguy, *Notă despre d-l Bergson şi filozofia bergsoniană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1247.

Benda, „critic înverşunat şi extrem de sever"[131], cum îl califică Péguy, ataca în termeni mărginiţi presupusul iraţionalism al lui Bergson, neîncrederea sa în ştiinţă şi în inteligenţă, fiindcă „ura faţă de Inteligenţă este una dintre caracteristicile esenţiale ale modernilor noştri"[132], considera el, numindu-i în mod peiorativ „modernii noştri" pe bergsonienii şi, mai ales, pe bergsonienele ale căror saloane pariziene le frecventa. Succesele bergsonismului le punea pe seama faptului că acesta făgăduia un absolut, credinţa exclusiv în mişcare, în pura devenire, în libertatea vie. În treacăt, nu ezita să se răzbune pe Sorel, reprezentant al „figaro-ismului filozofic", definit ca „un soi de tumult de afirmaţii stridente, pe cât de gratuite, pe atât de peremptorii, pe cât de false, pe atât de amuzante, despre subiectele cele mai complexe"[133]. Concluzia era la fel de tranşantă: „Tot aşa cum cartezianismul a fost filozofia unei aristocraţii", în sensul de „societate care iubea, sau cel puţin respecta, numai stările raţionale", „bergsonismul este, în modul cel mai riguros, filozofia unei democraţii", în sensul de „societate care caută numai simţirea"[134]. Oare Benda apăra, în felul în care o făcea şi Renan, o aristocraţie intelectuală împotriva exceselor individualismului indus de democraţie? El părea, mai curând, să se facă avocatul unei a treia căi, între aristocraţie şi democraţie: Republica, şi anume a Treia.

Chiar dacă Benda nu-i citat niciodată aici, prima *Notă* a lui Péguy îl vizează de la început până la sfârşit, reproşându-i că „vrea să aibă dreptate împotriva" lui Bergson: „Este un semn de mare grosolănie (în filozofie) să vrei să ai dreptate; ba, mai mult, să vrei să ai dreptate împotriva cuiva"[135]. Sau, după cum va spune în *Nota* a doua: „Într-o asemenea privinţă, nu e vorba să învingi

---

131 Charles Péguy, *Notă despre d-l Bergson şi filozofia bergsoniană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1283.

132 Julien Benda, „O filozofie patetică", art.cit., p. 19.

133 *Ibidem*, p. 34.

134 *Ibidem*, p. 103.

135 Charles Péguy, *Notă despre d-l Bergson şi filozofia bergsoniană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1270.

propriu-zis. Important este să lupţi bine."[136] „Grosolănia" filozofică a lui Benda îl opune pe Descartes lui Bergson, ca şi cum n-ar face parte amândoi din acelaşi concert uman; ea îi reduce şi pe unul, şi pe celălalt la cea mai simplă expresie a lor şi-i înţelege greşit; confundă intelectualismul (pe care-l critică Bergson) cu inteligenţa şi, în plus, raţiunea cu gândirea abstractă sau cu conştiinţa. Péguy corectează concepţia prea matematică asupra inteligenţei pe care o are Benda, invocându-i, o dată în plus, pe Pascal şi pe Bergson, adică pluralitatea ordinilor: […] raţiunea nu este înţelepciunea, şi nici una, nici cealaltă nu este logica. Şi toate trei împreună nu sunt inteligenţa. Sunt trei – şi patru – ordini, sunt trei – şi patru – împărăţii şi mai sunt încă multe altele ca ele."[137]

În faţa lui Bergson, Benda se arată astfel a fi prizonierul metafizicii moderne, care compartimentează gândirea; el nu a înţeles „revoluţia lăuntrică" săvârşită de bergsonism şi rămâne într-o logică a deplasării, se întoarce la o gândire *gata făcută, gata confecţionată*, opune pateticul „logicului, sau matematicului, sau ştiinţificului, sau raţionalului"[138]. Iar Péguy aminteşte de exigenţa din *Introducere în metafizică*, printr-o formulă fericită: „Filozofia bergsoniană vrea ca fiecare să gândească după măsura lui şi să nu i se ofere o gândire gata confecţionată"[139]. Zadarnic argumentează Péguy, împotriva lui Benda, că Bergson nu urăşte inteligenţa, ci o eliberează, o face mai suplă, o dilată la contactul cu realitatea, şi c-ar fi mai corect să vorbim despre anticonceptualism, decât despre anti-intelectualism, când facem trimitere la Bergson.

Nota vrea să nege opoziţia dintre Bergson şi Descartes: „Şi bergsonismul este o metodă prin care să ne conducem corect raţiunea. […] Bergsonismul nu a fost niciodată un iraţionalism, nici un anti-raţionalism"[140]. Astfel, Bergson nu l-a depăşit pe

---

[136] Charles Péguy, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1338.

[137] *Ibidem*, p. 1246.

[138] *Ibidem*, p. 1247.

[139] *Ibidem*, p. 1255.

[140] *Ibidem*, pp. 1273-1274.

Descartes, după cum nici Descartes nu ne permite să-l combatem pe Bergson: „Cartezianismul a constat în a urca panta dezordinii, bergsonismul a constat în a urca panta gândirii gata făcute”[141]. Şi ceea ce e *gata făcut* este încă şi mai incompatibil cu religia realului, decât dezordinea. Chiar dacă Péguy nu-l atacă niciodată pe Benda numindu-l, tonul este definitiv.

Faptul că Benda şi-a găsit argumente într-o pretinsă alternativă la cartezianism şi la bergsonism explică de ce Péguy, continuând să-l apere pe filozof după ce acesta fusese pus la Index, în iunie 1914, riscând să creeze nelinişti la Roma cu privire la el însuşi, s-a lansat, în ajunul războiului, într-o *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*. Punându-i faţă-n faţă „pe singurul adversar al lui Bergson, care ştie despre ce se vorbeşte” – descriere avantajoasă a lui Benda –, şi pe singurul bergsonian care ştie şi el despre ce se vorbeşte – descriere ceva mai fidelă a lui însuşi[142] – sau, încă, pe un evreu şi un creştin, amândoi în jurul vârstei de patruzeci de ani, amândoi melancolici, el voia să stabilească din nou, împotriva lui Benda, afinitatea esenţială dintre Bergson şi Descartes. În fapt, însă, criticat în primul rând în această *Notă comună*... este celălalt adversar al lui Bergson, celălalt fost camarad al lui Péguy – Maritain.

Maritain, antimodern, ultramodern sau modern

Jacques Maritain (1882-1973) avea să reunească, în 1922, sub titlul *Antimodern*, o serie de studii publicate cu începere din 1910, contemporane cu „vindecarea sa de bergsonism”. El preciza: „Ceea ce numesc aici *antimodern* ar putea fi numit la fel de bine *ultramodern*[143], doctrina tomistă fiind invocată aici ca fortăreaţă împotriva ereziei moderne sau moderniste şi, mai ales, împotriva

---

[141] Charles Péguy, *Notă despre d-l Bergson şi filozofia bergsoniană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1271.

[142] *Ibidem*, p. 1283.

[143] Jacques Maritain, prefaţă la *Antimodern* (1922), în *Opere, 1912-1939*, ed.cit., vol. I, p. 102.

ereziei bergsoniene: „*Antimodernă* împotriva erorilor timpului prezent, ea [doctrina tomistă] este *ultramodernă* pentru toate adevărurile învăluite în timpul ce va să vină"[144]. Între antimodern şi ultramodern, ca reunire a extremelor, Maritain îl califică, aşadar, pe Bergson drept modern, potrivit cenzurii instituite de Roma. Din tot grupul de la *Cahiers de la quinzaine*, Maritain este singurul care revendică epitetul de *antimodern*, dar împotriva lui Bergson, ca model al rezistenţei faţă de lumea şi de metafizica moderne, în opinia lui Péguy. Şi, dacă acesta a putut considera, în 1907, că *Evoluţia creatoare* a lui Bergson era contaminată de modernitate, în 1914, împotriva lui Benda şi Maritain, care s-au întors împotriva maestrului lor, Bergson întruchipează din nou în ochii lui, şi din plin, antimodernitatea. Dar lucrurile nu sunt atât de simple, pe cât le repetă Péguy în *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*: „Pentru noi, modernii", spune el întruna, conştient de propria-i apartenenţă fatală la o lume modernă, pe care o condamnă, pe de altă parte.

Maritain, crescut în cultul republicii de către mama sa, fiica lui Jules Favre – modelul însuşi al misticii republicane –, protestant, camarad al lui Péguy la cursul lui Bergson începând din 1901-1902, editor al cărţii lui Léon Bloy, *Mântuirea prin evrei*, în 1906, convertit la catolicism în acelaşi an cu soţia sa, Raissa, „urmaş" al lui Péguy la *Cahiers de la quinzaine* şi confident în privinţa convertirii acestuia din 1907, s-a îndepărtat de bergsonism începând din 1908 şi s-a certat cu Péguy în 1911, după publicarea romanului lui Benda, *Hirotonisirea*, pe care acesta l-a trimis la *Cahiers*. Ca şi Massis, trecut de la bergsonism la Acţiunea Franceză între 1910 şi 1913, se lăsase sedus de anti-intelectualismul critic al lui Bergson, ca de o eliberare de Sorbona neo-kantiană – de pozitivism, de determinism, de asociaţionism, de intelectualism, de materialism, potrivit formulei mereu repetate de Péguy –, apoi respinsese bergsonismul când acesta a produs, în *Evoluţia creatoare*, o doctrină pozitivistă. Această lucrare, în care unii catolici au văzut o cale modernă către Dumnezeu şi un mijloc de renaştere religioasă, l-a îndepărtat de o gândire care exalta intuiţia sensibilă

---

[144] Jacques Maritain, prefaţă la *Antimodern* (1922), *op.cit.*, vol. I, p. 103.

în detrimentul rațiunii, într-un mod pe care el îl considera incompatibil cu rolul încredințat intelectului de creștinism în general și de tomism în particular. S-a avântat atunci în controversa îndreptată împotriva lui Bergson și conferințele sale de la Institutul Catolic, din 1913, publicate în *Filozofia bergsoniană*[145] în octombrie același an și argumentate altminteri decât diatribele lui Benda – „al cărui talent constă numai în ambiția de a înjosi totul"[146] – , au influențat punerea la Index a operei filozofului, în 1914[147].

Revenind – în 1929 – asupra rupturii de Bergson, el mai blama încă atracția pe care o exercitase „modernismul" bergsonian asupra tineretului catolic după 1907: „Era o perioadă în care mulți preoți tineri nu vorbeau decât despre devenire și imanență, despre transformarea evolutivă a expresiilor credinței, despre prismatizarea inefabilului prin mijlocirea formulelor dogmatice mereu provizorii și deficiente, despre consecințele dezastruoase ale oricărei cunoașteri abstracte, despre neputința rațiunii «conceptuale» sau «noționale» de a stabili adevărurile supreme de ordin natural [...]. Disprețul față de inteligență trecea drept un început de înțelepciune și devenea axiomatic."[148] Bergsonismul incita la conceperea credinței ca pe o experiență intuitivă, și nu ca pe o acceptare rațională a unui adevăr revelat: „Doctrina bergsoniană ar conduce treptat și în mod inefabil la conceperea credinței ca fiind esențialmente o «experiență lăuntrică» și sensibilă, și nu ca fiind aderarea inteligenței, sub influența voinței puse în mișcare de har, la adevărul revelat".[149] Critica bergsoniană a

---

145 Jacques Maritain, *La Philosophie bergsonienne. Études critiques* (*Filozofia bergsoniană. Studii critice*), Marcel Rivière, Paris, 1914.

146 *Ibidem*, p. 305 (formula va fi atenuată în ediția II, din 1930).

147 Operele lui Bergson fuseseră denunțate în primăvara anului 1913, în fața Congregației Indexului, de către părintele Hugon, călugăr dominican, intermediarul dintre Maritain și Vatican.

148 Jacques Maritain, *Filozofia bergsoniană. Studii critice*, prefață la ediția a doua (1930), în *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Éditions Universitaires, Fribourg (Elveția), 1986, vol. I, p. 22.

149 *Idem*, *Filozofia bergsoniană*, ed.cit. (1914), p. 134. Toate aceste condamnări ale bergsonismului vor fi atenuate sau chiar suprimate în edițiile din 1930 și 1948.

raţiunii risca să facă astfel, încât doctrinele Bisericii să nu mai fie considerate nişte adevăruri eterne, ci „expresia momentană, care poate fi ameliorată la nesfârşit, a unui anumit sentiment religios în evoluţie"[150].

De unde şi viguroasa dezaprobare a lui Maritain, apărător al neo-tomismului: „[...] nu există conciliere, nu există pace posibilă între filozofia creştină şi duşmanii inteligenţei"[151], sau „[...] o filozofie care huleşte inteligenţa nu va fi niciodată catolică"[152]. Făcând o distincţie între „bergsonismul de fapt" şi „bergsonismul de intenţie", Maritain nu nega intenţiile spirituale ale lui Bergson din *Evoluţia creatoare*, dar, aşa cum avea să observe mult mai târziu Jean Guitton, Biserica n-ar fi putut concepe credinţa în termeni „modernişti", înainte de conciliul Vatican II. Maritain nu tolera nimic de felul acesta: „Deşi avem dreptul să presupunem că intenţiile sau dorinţele cele mai profunde ale domnului Bergson mergeau către filozofia creştină, trebuie să recunoaştem că filozofia bergsoniană, aşa cum se prezintă, este în mod absolut şi radical incompatibilă cu filozofia creştină"[153]. Bergson era, deci, găsit vinovat de încurajarea ereziei: „Ea [filozofia bergsoniană] conduce în mod inevitabil către modernism"[154].

Punerea la Index a operelor lui Bergson, la câteva luni după publicarea lucrării lui Maritain, i-a suscitat nedumerire lui Péguy: „[...] nu ştiu prea bine ce este Indexul. Chiar nu ştiu deloc, sincer să fiu".[155] Péguy nu era ataşat de Biserică nici în sens de doctrină, nici în cel de instituţie – i s-a reproşat că nu-şi botezase copiii –, ci ca întruchipare a unei mistici. Drept care, erezia modernistă i se părea neînsemnată pe lângă dispariţia carităţii din lumea modernă, inclusiv din Biserică: „Nu mai lipseşte mult şi d-l Péguy va condamna Roma însăşi, dacă nu de modernismul intelectual

---

[150] Jacques Maritain, *Filozofia bergsoniană*, ed.cit. (1914), p. 134.

[151] *Ibidem*, p. 67.

[152] *Ibidem*, p. 135.

[153] *Ibidem*, p. 306.

[154] *Ibidem*, p. 308.

[155] Charles Péguy, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1464.

al unora dintre fiii ei nesupuşi, atuunci cel puţin de modernism moral, civic"[156] – scria, pe bună dreptate, în aprilie 1914, un anume abate Boulin, care cita paginile din *Tinereţea noastră* despre „modernismul inimii" practicat de Biserică şi se îndoia că anti-modernismul lui Péguy ar putea coincide vreodată cu o întoarcere autentică la tradiţia Evangheliei, capabilă s-o transforme în ultramodernism, în maniera lui Maritain.

Luându-i apărarea lui Bergson, în primăvara anului 1914, în *Notă comună...*, Péguy făcea din neo-tomismul lui Maritain ultima variantă a metafizicii moderne. După ce recunoscuse contribuţia critică a bergsonismului la combaterea determinismului, Maritain recădea în eroarea modernă, crezând că putea să-l asimileze, pentru a-l depăşi. După părerea lui Péguy, Maritain se întorcea, după Bergson şi în ciuda lui, la o concepţie spaţială asupra timpului, nega libertatea „prezentului prezent" şi-i substituia acestuia securitatea „prezentului trecut", a „prezentului istoric"[157]. „Această confuzie dintre prezent şi trecut, această reducere a prezentului la trecut era lipiciul care menţinea laolaltă determinismul, materialismul şi intelectualismul"[158]. Bergson eliberase prezentul, arătase că „prezentul este prezentul", şi nu un „viitor anterior": „Un om a văzut că prezentul nu era marginea extremă a trecutului pe latura recentului, ci marginea extremă a viitorului pe latura prezentului"[159]. În felul acesta, „el ne face, efectiv, să regăsim sensul creştin [...]. Ne readuce la precar şi la tranzitoriu."[160] Maritain nu-l asimila şi nu-l depăşea pe Bergson, dimpotrivă – îl anula şi revenea la metafizica de care-l eliberase revoluţia bergsoniană.

Péguy rezuma în termenii următori argumentaţia lui Maritain: „Admitem că Bergson a înlăturat lumea modernă. Noi îl înlăturăm pe Bergson. Nu mai rămânem decât noi."[161] Sau: „Bergson

---

[156] Citat în Péguy, *Opere complete în proză*, ed.cit., vol. III, p. 1785.

[157] Charles Péguy, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1409.

[158] *Ibidem*, p. 1412.

[159] *Ibidem*, p. 1440.

[160] *Ibidem*, p. 1444.

[161] *Ibidem*, p. 1445.

a înlăturat intelectualismul şi materialismul, mecanicismul şi asociaţionismul, determinismul şi, în ultimă instanţă, ateismul. De fapt, a greşit când a înlăturat intelectualismul. Noi îl înlăturăm pe Bergson. Nu mai rămânem decât noi"[162]. Maritain voia şi el să „vadă lucrurile just" în privinţa lui Bergson în felul său, nu apelând la Descartes, ca Benda, ci la sfântul Toma. Procedând astfel, devenea vinovat nu numai de ingratitudine, ci mai ales de incoerenţă. Felul cum înţelegea el bergsonismul se dovedea insuficient – „[...] ei nu sunt de ajuns de bergsonieni şi concepţia lor nu-i de ajuns de bergsoniană"[163] –, el, Maritain, se situa nu dincolo, ci dincoace de Bergson, de vreme ce-i scăpa faptul că acesta zădărnicise logica depăşirii vechiului, asimilată de Péguy unei „scamatorii": „[...] e concepţia unor jucători de domino. Lumea modernă a plasat un dublu-şase. Bergson a plasat doar un şase şi un nul. Iar ei nu plasează decât un dublu-nul. Şi, în plus, este tot o concepţie de jucători de domino, într-un joc în care piesele vechi ar fi retrase pe măsura introducerii unora noi."[164]

Pe scurt, Maritain era şi el un modern: „Ei nu văd lucrurile ca nişte bergsonieni, bineînţeles, dar nici precum creştinii nu le văd: le văd ca nişte moderni"[165]. Pentru Péguy, modernul era Maritain, nu Bergson care, în faţa adversarului, fie el Benda sau Maritain, îşi regăsea graţia de antimodern. Péguy nu-şi mai exprima rezervele în faţa celui de-al doilea Bergson, acel Bergson pozitiv care-i va fi succedat unui Bergson negativ, căci „această distincţie preliminară între negativ şi pozitiv este ea însăşi intelectuală şi zadarnică"[166]. Nu numai că teza lui Maritain nu era creştină, fiindcă evita „prezentul prezent" în libertatea şi precaritatea sa – „Lumea modernă în întregimea ei este o lume care nu se gândeşte la nimic altceva, decât la bătrâneţe"[167], la bani, la economii, la pensie –,

---

[162] Charles Péguy, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1446.

[163] *Ibidem*, p. 1447.

[164] *Ibidem*, p. 1448.

[165] *Ibidem*.

[166] *Ibidem*, pp. 1451-1452.

[167] *Ibidem*, p. 1420.

dar ea era modernă, deoarece credea că-l poate face să fie depășit pe cel care a abolit dialectica vechiului și a modernului.

Nota comună despre d-l Descartes și filozofia carteziană, neterminată în august 1914, a apărut în *NRF* în 1919, iar prefața la *Antimodern* a constituit (în 1922) răspunsul dat de Maritain lui Péguy, care-l taxase drept modern. Pozițiile lor par a se învecina din punctul de vedere al diagnosticului. Maritain profesează aceeași ostilitate ca și Péguy față de progres ca obliterare a celor vechi, începând de la Renaștere, de la Reformă și de la Descartes: „[...] pentru că implică de la bun început un dispreț față de gândirea generațiilor precedente, modul de a filozofa al modernilor trebuie să fie numit *barbarie intelectuală*"[168]. Péguy vorbea despre „barbaria modernă", identificată de el cu metafizica progresului. „Intelectualitatea și spiritualitatea manifestă, începând de la Renaștere, o considerabilă diminuare de forțe"[169], continua Maritain, adăugând antiprogresismul la observația care vedea în decadență o mărturie a păcatului originar, decadență care nu putea fi depășită decât prin credința creștină. Maritain și Péguy considerau amândoi că Bergson nu-l mai reprezenta în mod absolut pe gânditorul antimodern în *Evoluția creatoare*, dar aceeași premisă îl făcea pe Maritain să creadă că putea depăși bergsonismul, ultima dintre metafizicile moderne, printr-o întoarcere la sfântul Toma, care ar fi fost și un salt înainte – antimodernul ca ultramodern –, în timp ce Péguy, nu fără echivoc și după ce dăduse mâna, la un moment dat, cu criticii lui Bergson, a venit în ajutorul filozofului în 1914. În *Nota comună despre d-l Descartes și filozofia carteziană*, n-a mai rămas nici urmă de decadentism, ci numai o energie încăpățânată. Bergson se arată a fi cu adevărat sau realmente antimodern în fața adversarilor săi – Benda și Maritain, nu Sorbona și nici Acțiunea Franceză, care nu-l mai interesează, sau nu-l mai interesează foarte mult, pe Péguy –, vechi aliați care îl reneagă pe însuși Péguy ca adversar al lui Bergson, după ce l-au întovărășit un timp în lupta purtată în *Cahiers de la quinzaine* împotriva lumii moderne.

---

[168] Jacques Maritain, prefață la *Antimodern*, *op.cit.*, p. 106.

[169] *Ibidem*, p. 107.

*

Sorel, Benda, Maritain, Massis, cu toţii se îndepărtaseră de Péguy în 1914, în timp ce el se întorcea la Bergson, fără să uite diferendul lor început odată cu *Evoluţia creatoare*. Bergson: în mod evident modern prin curiozitatea sa faţă de ştiinţă; dar antimodern, sau perceput ca atare, prin faptul că refuză determinismul; şi, totodată, anti-anti-modern prin optimismul său din ce în ce mai mare. Benda şi Maritain: antimoderni atâta vreme cât, împreună cu Péguy, militează împotriva metafizicii progresului; dar moderni când pretind că i-au venit de hac lui Bergson, c-au asimilat şi depăşit bergsonismul. Mai rămâne Péguy, probabil singurul antimodern autentic, singurul antimodern până la capăt, în ciuda acceselor sale de decadentism deznădăjduit; singurul care poate spune „noi, modernii", în timp ce denunţă modernul – ceea ce este modern în sine, mereu ispitit, în teama sa de „prezentul prezent" –, să se refugieze în „prezentul trecut", să se declare satisfăcut cu ceea ce este *gata făcut* în faţa a ceea ce este pe *cale de a se face*.

Péguy este foarte conştient de complexitatea lucrurilor: bătălia împotriva lui Bergson, observă el, se dă „de-a-ndoaselea"[170], prin mijlocirea unor aliaţi. Faptul că pozitiviştii, materialiştii şi deterministii, adică modernii, sunt împotriva lui, „este în ordinea lucrurilor"; dar să-i aibă tot împotriva lui pe partizanii libertăţii (Benda), pe cei ai unei „acţiuni zise franceze" (Massis) şi pe cei ai vieţii spirituale (Maritain), „iată ce numesc eu o răsturnare, şi un pariu, şi un scandal, şi o bătălie de-a-ndoaselea"[171]. Bătălia care se dă de-a-ndoaselea este cea a foştilor bergsonieni, eliberaţi de modernitate de către Bergson, care s-au întors apoi împotriva lui. „Îi are împotriva lui pe duşmanii Vechiului Continent. Şi-i are împotriva lui pe duşmanii Noului Continent. Îi are împotriva lui pe duşmanii pe care-i merită. Şi-i are şi pe cei pe care nu-i merită.

---

[170] Charles Péguy, *Notă despre d-l Bergson şi filozofia bergsoniană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1330.

[171] *Ibidem*, p. 1331.

Îi are pe cei pe care și i-a făcut. Și-i are și pe cei pe care nu și i-a făcut. [...] Îi are împotriva lui pe cei pe care i-a pierdut. Și-i are împotriva lui pe cei pe care i-a salvat."[172] Nimic n-ar putea ilustra mai bine raporturile complicate dintre antimodern și modern: „Toate acestea nu-s chiar atât de simple"[173], exclamă Péguy.

Cu faptul de a fi modern nu termini niciodată. „Pentru noi, modernii", amintește Péguy în 1914. Eroarea, iluzia unor oameni ca Benda și Maritain este aceea de a crede „că lumea modernă a fost deplasată odată pentru totdeauna", că revoluția bergsoniană a avut loc și c-a venit vremea să se treacă dincolo de ea: „Sunt cufundați în liniște, în mulțumire: în modernitate". Or, lucrurile stau cu totul altfel și „este ca și cum aș spune că voi mătura în fața porții mele odată pentru totdeauna, sau că mă voi hrăni odată pentru totdeauna, sau că voi scrie pe acest caiet odată pentru totdeauna"[174]. Cu modernul nu termini niciodată, căci modernul este pretutindeni: „Aceste imense mase, și aceste imense forțe, și aceste imense lumi sunt aici. [...] Sunt o zbatere și o bătălie eterne."[175]

Aceasta ar fi justificarea stilului lui Péguy: lentoarea sa, care îți dă senzația că stă pe loc, repetarea infinită a unora și acelorași idei duc o luptă care nu se sfârșește niciodată împotriva lumii moderne, împotriva demonului modern. Fiecare frază dă o nouă lovitură unui adversar fără de număr: „Nu-i vorba să convingi, e vorba să învingi, ba chiar e vorba să nu fii învins"[176]. Péguy și-a pus la punct stilul în lupta împotriva modernului și acest stil este inseparabil de această luptă. „Contra-greutatea trebuie să fie constantă, căci greutatea este constantă"[177]. Contra-greutatea

---

[172] Charles Péguy, *Notă despre d-l Bergson și filozofia bergsoniană*, *op.cit.*, vol. III, pp. 1331-1332.

[173] *Idem*, *Notă comună despre d-l Descartes și filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1449.

[174] *Ibidem*.

[175] *Ibidem*, p. 1450.

[176] *Ibidem*, p. 1451.

[177] *Ibidem*, p. 1454.

nu trebuie să înceteze niciodată de a acţiona: „[...] tot ceea ce va fi pierdut prin mijlocirea gândirii bergsoniene va fi instantaneu şi în aceeaşi măsură (re)câştigat prin materialism, prin mecanicism, prin determinism, prin intelectualism şi prin asociaţionism"[177]. Stilul lui Péguy loveşte cu o putere îndoită; antimodernul este condamnat să lovească fără încetare, căci, „într-un sistem plin, nu există posibilitatea unui negativ dobândit odată pentru totdeauna"[178].

„Orice slăbiciune a mâinii este menită căderii."[179] Antimodernul trăieşte pe muchie de cuţit. Fiindcă riscă să recadă în orice moment în modern. Între refuzul progresismului şi subtilele şi interminabilele raţionamente privitoare la decadenţă, nu-i decât un pas. Sorel, Halévy, Benda, Maritain, Massis etc. n-au putut susţine multă vreme exigenţa antimodernă. Singuri antimodernii literari, scriitorii – şi într-un mod exemplar Péguy – dovedesc că este posibil să lase progresismul deoparte, fără să devină *ipso facto* nişte „noi reacţionari" şi că adevăraţii moderni sunt moderni în ciuda voinţei lor.

---

[177] Charles Péguy, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1461.

[178] *Ibidem*.

[179] *Ibidem*, p. 1454.

Thibaudet, ultimul critic fericit

Avea douăzeci de ani în 1894, „anul în care a fost condamnat şi degradat înaintea trupelor căpitanul Alfred Dreyfus"; treizeci de ani în 1904, „anul în care acordurile Dalcassé au sporit riscul declanşării unui război"[1]; patruzeci de ani în 1914, aparţinând penultimei clase mobilizate (Péguy aparţinea ultimei clase); cincizeci de ani în 1924, la victoria Cartelului forţelor de stânga. La moartea sa, în 1936, Albert Thibaudet se impusese ca fiind unul dintre observatorii cei mai avizaţi ai vieţii literare şi politice din cea de-a Treia Republică. Pe vremea aceea, încă se mai credea că nu se poate înţelege condiţia umană fără literatură, că oamenii trăiesc mai bine dacă au o deschidere spre literatură, iar critica literară, văzută ca disciplină suverană, îi dădea o mare legitimitate criticului, care putea să vorbească despre orice, fără să fie specializat în ceva. Cel mai important critic literar din perioada dintre cele două războaie mondiale, deci intelectual public omniprezent, prieten cu Bergson, egal al lui Alain, interlocutor al lui Daniel Halévy, rival al lui Julien Benda, apropiat al lui Gide şi al lui Valéry, cronicar la *NRF* şi profesor la Universitatea din Geneva (sau „profesor la *NRF* şi jurnalist la Universitatea din Geneva", pentru a parodia vorbele maliţioase ale generalului De Gaulle cu privire la Raymond Aron) şi prototip al spiritului francez, Thibaudet ocupă, totuşi, un loc modest în peisajul literelor de astăzi. Puţine cărţi semnate de el sunt disponibile[2] şi este foarte rar citat. Opera lui Thibaudet, ca şi o întreagă generaţie, n-a putut

[1] Albert Thibaudet, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 80.

[2] Numai cărţile sale despre Flaubert şi Montaigne mai sunt disponibile la Gallimard în 2005.

depăşi înfrângerea din 1940; după Eliberare, el s-a retras cu discreţie, împreună cu personalul celei de-a Treia Republici. Figuri de genul lui ne lipsesc, totuşi: fără specializări limitate, ci libere, robuste, generoase, exuberante, mereu treze şi curioase faţă de tot ce le înconjoară – într-un cuvânt: fericite.[3]

A Treia Republică, întruchipată într-un bărbat

„Era originar din Burgundia, destul de placid, uşor maliţios, cu o înfăţişare banală, de profesie critic literar, care circula prin

[3] Despre Thibaudet, a se vedea: Leo Spitzer, "Patterns of thought in the style of Albert Thibaudet" („Tipare de gândire în stilul lui Albert Thibaudet" – *Modern Language Quarterly*, vol. IX, 1948), în *Romanische Literaturstudien, 1936-1956* (*Studii de literaturi romanice, 1936-1956*), Niemeyer, Tübingen, 1959, pp. 294-328; Alfred Glauser, *Albert Thibaudet et la critique créatrice* (*Albert Thibaudet şi critica de creaţie*), Boivin, Paris, 1952; John C. Davies, *L'Œuvre critique d'Albert Thibaudet* (*Opera critică a lui Albert Thibaudet*), Droz, Geneva, 1955; Marcel Devaud, *Albert Thibaudet – critique de la poésie et des poètes* (*Albert Thibaudet – critic al poeziei şi al poeţilor*), Éditions Universitaires, Fribourg, Elveţia, 1967; Auguste Anglès, *L'humanisme foisonnant d'Albert Thibaudet* (*Umanismul plenar al lui Albert Thibaudet*), în *André Gide et le premier groupe de la « NRF ». L'Âge critique, 1911-1912* (*André Gide şi primul grup de la* NRF. *Perioada critică, 1911-1912*), Gallimard, Paris, 1986, vol. II, pp. 487-518; *Colloque Albert Thibaudet* (*Colocviul Albert Thibaudet*), Société des amis des arts et des sciences de Tournus, vol. LXXXV, 1986; René Wellek, *Une histoire de la critique moderne. La critique française, italienne et espagnole, 1900-1950* (*O istorie a criticii moderne. Critica franceză, italiană şi spaniolă, 1900-1950* – traducere din limba engleză de Ernest Sturm), Corti, Paris, 1996, pp. 84-102; Petruţa Spânu, *Albert Thibaudet ou le sens de l'autre* (*Albert Thibaudet sau sentimentul celuilalt*), Ed. Fundaţiei Chemarea, Iaşi, 1997; Jean Bécarud şi Michel Leymarie, *Les « modérés » à travers les réflexions d'Albert Thibaudet dans la* NRF, *du Cartel des gauches aux lendemains du 6 février 34* (*„Moderaţii" prezenţi în reflecţiile lui Albert Thibaudet din* NRF, *de la Cartelul forţelor de stânga până la urmările zilei de 6 februarie '34*), în *Les Modérés dans la vie politique française* (*Moderaţii în viaţa politică franceză* – coord. François Roth), Presses Universitaires, Nancy, 2000, pp. 23-36; Michel Leymarie, *Les débuts d'Albert Thibaudet* (*Începuturile lui Albert Thibaudet*) şi Henryk Chudak, *Thibaudet, un ancêtre de la critique genevoise* (*Thibaudet, un precursor al criticii geneveze*), în *La Critique littéraire suisse. Autour de l'École de Genève* (*Critica literară elveţiană. Despre Şcoala de la Geneva*), *Œuvres et Critiques* (*Opere şi critici*), vol. XXVII, nr. 2, 2002, pp. 59-75 şi 76-90.

cărţi cu buna conştiinţă şi epicureismul activ ale unui podgorean care-şi îngrijeşte via, ale unui degustător înarmat cu o cană de argint, care se plimbă printre butoaiele sale"[4] – astfel îşi făcea autoportretul Albert Thibaudet (1874-1936). Născut la Tournus, dintr-un tată notabilitate radicală şi laică şi o mamă catolică practicantă, cu adânci rădăcini în podgorii, el aparţinea imensei generaţii de clasici ai modernismului: Gide, Valéry, Claudel şi Proust, „patru glorii cu efect întârziat"[5], cum va spune el însuşi, fără să-i pună la socoteală şi pe Péguy, sau pe Maurras, pe care nu i-a detestat. După ce a făcut studii de filozofie, drumul străbătut de Thibaudet a fost şi mai întortocheat decât al lor: a ezitat dacă să predea filozofia sau istoria şi geografia – a devenit profesor agregat în aceste din urmă discipline abia în 1908 – plimbându-se între licee şi colegii de provincie, încercând să facă o poezie simbolistă într-un „mit dramatic", *Lebăda roşie* (1897), după care au urmat o tăcere de vreo doisprezece ani şi un pelerinaj în Grecia în 1902-1903, pe urmele a numeroşi călători, precum Henri Bremond şi Maurras, a cărui carte *Anthinea*[6] era considerată o capodoperă literară, înainte de Barrès şi de *Călătoria la Sparta*[7].

Tip al individului moderat, al spectatorului neangajat, el nu a fost un dreyfusard nici înainte, nici chiar după tot ce a însemnat Afacerea Dreyfus. Chiar dacă a frecventat Universităţile populare în 1903, la Abbeville, unde-şi avea postul, el amintea în 1920, singularizându-se, în această privinţă, faţă de generaţia sa, despre distanţa pe care o păstrase întotdeauna faţă de Afacerea Dreyfus şi de urmările ei: „Nefiind niciodată, nici chiar în plină eră dreyfusomahică, un pasionat al acestei Afaceri, vorbesc despre ea cu cea mai mare răceală", preciza el în lucrarea sa despre Maurras[8].

---

[4] Albert Thibaudet, *Les Princes lorrains* (*Prinţii din Lorena*), Grasset, Paris, 1924, p. 83.

[5] *Idem*, « Épilogue à la *Poésie de Stéphane Mallarmé* » („Epilog la *Poezia lui Stéphane Mallarmé*"), în *NRF*, noiembrie 1926; *Réflexions sur la critique* (*Reflecţii asupra criticii*), Gallimard, Paris, 1939, p. 183.

[6] Charles Maurras, *Anthinea*, Juven, Paris, 1901.

[7] Maurice Barrès, *Le Voyage de Sparte*, Juven, Paris, 1906.

[8] Albert Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 83.

Ciudată atitudine, sau poate indispensabilă în cazul unui bărbat care va deveni unul dintre cei mai buni analişti ai vieţii politice din anii 1920 şi 1930.

Thibaudet nu a abordat critica literară decât în 1909, oarecum tardiv şi accidental, în revista simbolistă *La Phalange* (*Falanga*) a lui Jean Royère, după ce şi-a plasat aici însemnările din Grecia[9] şi înainte de a se alătura proaspetei *NRF*, în 1911, cu două studii, unul fiind o critică moderată a pamfletului lui Agathon, pseudonim al lui Henri Massis şi Alfred de Tarde, *Spiritul Noii Sorbone*[10], în care Thibaudet sărea în apărarea lui Durkheim, Lanson şi Seignobos[11]. Apoi, susţinut de Gide, s-a stabilit aici cu o rubrică de cronică literară, curând intitulată „Reflecţii", din 1912 şi până la moartea lui[12], exceptând perioada când revista şi-a încetat apariţia, în timpul războiului.

În ajunul acestuia, fără să se grăbească, el debuta numai în carieră şi tocmai publicase, în 1912, la editura *NRF*, cartea care avea să-l consacre, *Poezia lui Stéphane Mallarmé* – o introducere lucidă, coerentă, completă, în opera poetului. Trebuia să ai o mare îndrăzneală pentru a propune o monografie privitoare la Mallarmé, la numai paisprezece ani după moartea unui poet atât de

---

[9] Dintre anii 1906 şi 1908, adunate în volumul *Les Images de la Grèce* (*Imaginile Greciei*), Messein, Paris, 1926. Vezi şi *Les Heures de l'Acropole* (*Orele de pe Acropole*), Éditions de la *NRF*, Paris, 1913.

[10] Agathon, *L'Esprit de la Nouvelle Sorbonne. La crise de la culture classique, la crise du français* (*Spiritul Noii Sorbone. Criza culturii clasice, criza limbii franceze*), Mercure de France, Paris, 1911.

[11] Albert Thibaudet, « La Nouvelle Sorbonne » („Noua Sorbonă"), *NRF*, mai 1911, pp. 693-700.

[12] Primele sale articole importante figurează în fruntea revistei şi sunt o vastă reflecţie asupra romanului, în care discută poziţiile lui Paul Bourget, « Réflexions sur le roman. À propos d'un livre récent de M. Paul Bourget » („Reflecţii asupra romanului. Pe marginea unei cărţi recente a d-lui Paul Bourget"), *NRF*, august 1912, pp. 207-244. Textele sunt reluate sub titlul *L'esthétique du roman* (*Estetica romanului*), în *Réflexions sur le roman* (*Reflecţii asupra romanului*), Gallimard, Paris, 1938, pp. 9-27; apoi, referindu-se mai ales la Maurras şi la tradiţia clasică, şi prefigurându-i lucrarea din 1920, « L'esthétique des trois traditions » („Estetica celor trei tradiţii"), *NRF*, ianuarie 1913, pp. 5-42, şi martie 1913, pp. 355-393.

dificil: de altfel, cartea, „în zadar prezentată editorilor, a trebuit să apară pe cheltuiala autorului, într-un tiraj de doar cinci sute de exemplare, şi a început să se vândă abia după vreo şapte sau opt ani"[13], după ce climatul de idei se schimbase, după ce premiul Goncourt îi fusese decernat lui Proust şi după publicarea *Tinerei Parce* (Gallimard, pe care cartea nu-l costase nimic prima dată, nu a reeditat-o în 1998, la centenarul morţii poetului).

Imediat după victorie şi demobilizare, în timp ce Thibaudet începea o viaţă de profesor itinerant de literatură franceză (York în 1918, Uppsala în 1919, Geneva începând din 1924), tot mai multe dintre cărţile sale văd lumina tiparului: *Treizeci de ani de viaţă franceză* (Éditions de la *NRF*), o serie de trei volume importante despre principalele curente de idei de după Afacerea Dreyfus: I) *Concepţiile lui Charles Maurras* în 1920; II) *Viaţa lui Maurice Barrès* în 1921; III) *Bergsonismul* în 1923; şi, în paralel, un *Gustave Flaubert* în 1922 (la Plon). Erau lucrări gândite pe îndelete în timpul războiului şi, în privinţa lui *Flaubert*, o carte la fel de solidă ca şi *Mallarmé*. Trilogia *Treizeci de ani de viaţă franceză*, întemeiată pe noţiunea de generaţie şi având o compoziţie mai relaxată şi mai discursivă decât cea a monografiei *Flaubert*, anunţa, prin maniera sa, ultima perioadă din activitatea lui Thibaudet.

În anii petrecuţi la Geneva, 1924-1936, s-a orientat către eseuri mai scurte, mai facile: *Valéry* (Grasset, 1923); *Interioare: Baudelaire, Fromentin, Amiel* (Plon, 1924); *Amiel sau partea de vis* (Hachette, 1929); *Mistral sau republica soarelui* (Hachette, 1930); *Stendhal* (Hachette, 1931) şi a abandonat tot mai mult literatura, ca să comenteze actualitatea politică, mai întâi răspunzând apelului lansat de Daniel Halévy pentru *Les Cahiers verts*, în *Prinţii din Lorena* (Grasset, 1924), dialog despre Barrès şi Poincaré; apoi pentru Halévy şi Jean Guéhenno, în *Republica profesorilor* (Grasset, col. « Les Écrits », 1927), despre scurta experienţă a Cartelului mişcărilor de stânga – unul dintre cele mai bune titluri din epocă, împreună cu *Trădarea cărturarilor* de Julien Benda, text publicat în *Les Cahiers verts* în acelaşi an; în sfârşit, în *Ideile politice ale Franţei* (Stock, 1932).

---

[13] Albert Thibaudet, „Epilog la *Poezia lui Stéphane Mallarmé*", art.cit., p. 179.

Marginalizat de universitatea franceză, care nu l-a recunoscut niciodată pe deplin, devenise un intelectual ecumenic şi eminent, familiarizat în egală măsură cu ideile politice şi cu operele literare şi filozofice, intervenind în toate domeniile, distribuindu-şi scrierile nu numai la *NRF*, ci şi la diverşi editori şi la mai multe reviste, săptămânale şi cotidiene, precum *Journal de Genève, La Dépêche de Toulouse, L'Europe nouvelle, Candide, La Revue de Paris*.

La moartea sa, Jean Paulhan, care preluase conducerea *NRF* de la moartea lui Jacques Rivière (1925) şi era executorul testamentar al lui Thibaudet, i-a făcut acestuia un ciudat panegiric într-o scrisoare adresată lui Marcel Arland: „Exista în el ceva, un nu-ştiu-ce, care-mi este cu totul străin. În fond, nu l-am înţeles niciodată, n-am înţeles că există. Dar îl respectam foarte mult, cred; şi totul, în acest om, merita prietenie: era cu totul insensibil la onoruri (şi foarte bănuitor în privinţa asta) şi de o uimitoare sinceritate. / Modul său de a fi gurmand era ciudat: a mâncat întotdeauna *foie gras* şi a băut vinuri fine. / Pentru *nrf*, mă tem ca moartea lui să nu fie o mare pierdere."[14] Paulhan revenea la acelaşi subiect a doua zi, într-o scrisoare către Léon Bopp, arătând cum, chiar şi după mulţi ani de colaborare la *NRF*, Thibaudet rămăsese pentru el o enigmă: „Între noi, apărea uneori ceva ca un sentiment de jenă [...]. Între el şi Gallimard, avuseseră loc câteva mărunte incidente, în privinţa cărora, poate – îmi spuneam eu –, găsea c-ar fi trebuit să acţionez mai energic..."[15]

De fapt, dincolo de acel *foie gras* şi de acele vinuri fine, viaţa lui Thibaudet rămâne un mister. Toţi martorii vorbesc despre extraordinara lui uşurinţă de a scrie, de altfel evidentă pentru cei care-l citesc, dar sunt rare detaliile simbolice, de exemplu, sinceritatea sa de „factor poştal de la ţară", timiditatea cu care vorbea despre mama sa, pentru a explica de ce ducea el viaţa aceea de burlac, sau marea sa „valiză de preot, pe care o purta mereu după el în

---

[14] Jean Paulhan, scrisoare către Marcel Arland, 16 aprilie 1936, în *Choix de Lettres* (*Selecţie din Scrisori* – editori D. Aury, J.-C. Zylberstein, B. Leuilliot), Gallimard, Paris, 1986-1996, 3 vol.; aici, vol. I, p. 369.

[15] *Idem*, scrisoare către Léon Bopp, 17 aprilie 1936, *ibidem*, p. 370.

bandulieră" – detalii oferite de Maurice Martin du Gard într-un necrolog din *Les Nouvelles littéraires* (*Noutăţile literare*)[16].

Numărul omagial publicat de *NRF* în iulie 1936 ne ajută să ne facem o frumoasă idee despre renumele său: Valéry, Bergson, Alain, Paul Morand, André Maurois, Jean Schlumberger, Daniel Halévy, Benjamin Crémieux sunt prezenţi aici, ca şi Ramon Fernandez, Jean Prévost şi Ernst Robert Curtius, reprezentând ceea ce-i datora lui Thibaudet partea cea mai vie a criticii. Maurras, solicitat de Paulhan, cu care avea, ca şi cu alţii, anumite complicităţi, acceptase să contribuie şi el la numărul respectiv, dar, fiindcă se afla în plin proces pentru provocare la crimă, n-a mai dat nimic.[17]

În anii care au urmat, ritmul publicaţiilor postume s-a accelerat: mai întâi a apărut *Istoria literaturii franceze de la 1789 şi până în zilele noastre* (Stock, 1936), ediţie îngrijită de Léon Bopp şi Jean Paulhan, executorul său testamentar, care-i mărturisea lui Marcel Jouhandeau, în timpul pregătirii volumului pentru tipar: „Cât ar fi fost de pasionant şi de preţios pentru mine, dac-ar fi fost vorba de o carte pe care s-o pot iubi întru totul…"[18] Cartea i-a pasionat, în orice caz, pe liceeni şi pe studenţi, prin libertatea spirituală pe care o vădea în comparaţie cu istoriile literare şcolare care dominau piaţa. Au urmat culegerile de cronici publicate în *NRF*: *Reflecţii asupra romanului* (Gallimard, 1938), *Reflecţii asupra literaturii* (1938-1940), *Reflecţii asupra criticii* (1939). Dar primul tom din *Istoria literaturii franceze*, despre Vechiul Regim, nu a văzut niciodată lumina tiparului, după cum nici *Reflecţiile asupra politicii*, carte anunţată de Jean Paulhan în fruntea primului volum de *Reflecţii* – se pare că nici Ocupaţia, nici Eliberarea n-au fost împrejurări propice apariţiei lor[19] –, absenţă cu atât mai regretabilă,

---

[16] Maurice Martin du Gard, *Thibaudet vivant* (*Thibaudet pe când trăia*), în *Harmonies critiques* (*Armonii critice*), Sagittaire, Paris, 1936, pp. 65 şi 68.

[17] Jean Paulhan, scrisori către Maurras – 26 aprilie 1936 şi Léon Bopp – 18 mai 1936, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. I, pp. 372 şi 375.

[18] *Idem*, scrisoare către Jouhandeau, sept.-oct. 1936, *ibidem*, vol. I, p. 412.

[19] Paulhan nu renunţase la ideea publicării acestui volum în 1952, potrivit unei scrisori către Jean Bécarud, din 4 martie 1952 (vezi J. Bécarud şi M. Leymarie, *„Moderaţii" prezenţi în reflecţiile lui Albert Thibaudet din* NRF, *de la Cartelul forţelor de stânga până la urmările zilei de 6 februarie '34*, art.cit., p. 317).

cu cât Thibaudet, în urma celor câteva incursiuni de amator în analiza politică, este mai respectat ca fondator al istoriei ideilor politice în Franţa, astăzi, decât ca patron al criticii literare: René Rémond vede în *Ideile politice ale Franţei* prefigurarea *bestseller*-ului său, *Mişcările de dreapta în Franţa*, carte reeditată cu regularitate începând din 1954[20], iar Alain-Gérard Slama consideră – exagerând, fără îndoială – că, dacă „ne putem imagina să ne lipsim de opera literară a lui Albert Thibaudet, [...] opera lui politică pare a fi de neînlocuit"[21]. În cazul acestui „liberal independent şi impenitent"[22], care vedea în literatură o cale regală, critica literară şi critica politică au fost, într-adevăr, de nedespărţit, s-au întemeiat pe aceleaşi principii de generozitate şi moderaţie şi s-au înlocuit reciproc în mod firesc.

O critică în imagini

Destinul criticilor este, poate, acela de a dispărea treptat, odată cu generaţia pe care au iniţiat-o în literatură, dar, în cazul lui Thibaudet, contrastul este cu atât mai mare între notorietatea sa de la sfârşitul vieţii şi uitarea în care a căzut foarte repede, cu cât ne-am fi putut închipui că avea să completeze seria celor trei mari critici de la sfârşitul secolului XIX: Sainte-Beuve, Taine şi Brunetière. Chiar dacă nu-i citim pe ei mai mult decât pe el, cel puţin nu le ignorăm numele şi ordinea, pentru că-i asociem succesiv cu un factor original al explicaţiei literare: omul, societatea, genul.

---

[20] René Rémond, *En relisant* Les Idées politiques de la France. *Thibaudet, historien des familles de pensée* (*Recitind* Ideile politice ale Franţei. *Thibaudet, istoric al familiilor de gândire*), în *Colocviul Albert Thibaudet*, ed.cit., pp. 109-119; aici, p. 109. *Cf.* comunicarea lui François Goguel, *Albert Thibaudet, observateur de la IIIe République* (*Albert Thibaudet, observator al celei de-a Treia Republici*), *ibidem*, pp. 120-128.

[21] Alain-Gérard Slama, *Les deux tentations d'Albert Thibaudet* (*Cele două tentaţii ale lui Albert Thibaudet*), *ibidem*, p. 99.

[22] Albert Thibaudet, « En lisant les *Mémoires d'un touriste* » („Citind *Memoriile unui turist*"), *NRF*, decembrie 1932, p. 915.

Thibaudet a fost cel care a inventat noţiunea de generaţie ca un nou principiu al istoriei literaturii şi aceasta rămâne identificată cu el, dar ea n-a avut aceeaşi importantă receptare ca şi celelalte; ea nu s-a impus ca o încununare a construcţiei predecesorilor săi. Dacă a reprezentat – în timp ce Lanson şi lansonismul continuau evoluţia criticii pe linia pozitivismului şi a istoricismului – jalonul indispensabil dintre maeştrii secolului XIX şi critica de după cel de-al doilea război mondial: critica tematică, cea fenomenologică, Şcoala de la Geneva etc., de ce oare nu-l recitim?

În primul rând, pentru că stilul lui Thibaudet e deconcertant, nu prin ermetismul său, ci, dimpotrivă, prin locvacitatea sa, prin improvizaţiile, prin neglijenţele sale, prin facilităţile sale continue, cu care nu mai suntem obişnuiţi când e vorba de critică şi pe care mai curând le asociem cu *Le Canard enchaîné*[23], decât cu *NRF*. De altfel, glumele sale contrastau cu tonul în general afectat şi serios al revistei şi-i supărau pe adepţii unui stil preţios, dar el s-a făcut în scurtă vreme indispensabil prin fecunditatea sa: „Stilul lui Thibaudet îmi este tot atât de antipatic, pe cât de simpatic îmi este el însuşi", îi mărturisea Jacques Rivière lui Jacques Copeau, încă de la primele cronici ale lui Thibaudet, pe care Rivière le califica drept nişte „porcării *ilizibile*" şi o „imundă bâlbâială", ale căror revărsări ar fi preferat să le oprească: „Mă deranjează respectul pe care-l aveţi pentru aşa ceva – şi, în general, respectul dumneavoastră faţă de universitari. Se vede că nu-i cunoaşteţi. Această *cronică* este de o impoliteţe stilistică revoltătoare."[24]

Nici Paulhan nu părea mai convins, într-o scrisoare către Arland din noiembrie 1930, unde-l compara pe Drieu La Rochelle, care se credea coerent, cu Thibaudet, care accepta o anumită incoerenţă: „[...] o cronică literară de Thibaudet este o suită de flecăreli inteligente şi fără nici o pretenţie (din care problema literaturii, considerată odată pentru totdeauna ca fiind insolubilă,

---

[23] Textual: *Răţoiul înlănţuit* – săptămânal satiric publicat în Franţa din 1915, specializat într-un jurnalism de investigaţie bazat pe scurgerile de informaţii din mediile guvernamentale, politice şi de afaceri franceze (*n. trad.*).

[24] Citat de A. Anglès în *André Gide şi primul grup de la* NRF. *Perioada critică 1911-1912*, ed.cit., vol. II, pp. 355, 403 şi 386.

este îndepărtată – sau, cel puţin, nu se rezolvă niciodată prin preteriţiune)"[25]. Era contrariul răbdătoarei şi imposibilei anchete asupra literaturii întreprinse de autorul *Florilor din Tarbes*, care nu semnala „absenţa de doctrină din critica lui Thibaudet" drept un compliment[26].

Thibaudet ţinea la teoria celor trei critici definite de el: critica spontană sau vorbită, cea a saloanelor şi a ziarelor; critica profesionistă, cea de la catedră, a profesorilor; în sfârşit, critica făcută de scriitori, cea mai importantă în ochii săi, pentru că era o critică de tip creator. Nepretinzând, din pudoare, că el însuşi făcea parte din categoria a treia şi temându-se să se instaleze în categoria a doua, el s-a învârtit mereu, în mod deliberat, în jurul primei categorii, asumându-şi riscul de a-şi şoca cititorii necomplici. Făcea neobosit comparaţii, spunând: „Dintr-un anumit punct de vedere, critica este arta comparaţiilor"[27]. „Comparaţiile îi sunt indispensabile"[28], nota Blanchot, care vedea în ele metoda însăşi a lui Thibaudet şi faptul că acesta accepta „comparaţiile cele mai puţin literare" sau cele mai triviale – că prin el „deveniseră celebre tot felul de analogii împrumutate din domeniul vinului şi al viţei-de-vie". Thibaudet nu avea linişte până când autoritate nu-i era minată de analogiile care-i erau familiare; avea „tendinţa de a înlocui argumentarea prin valorificarea unor similitudini", considera Blanchot.[29] De pildă, ca să denunţe dogmatismul lui Brunetière, el evocă „zelul bolnăvicios cu care urmărea eul prin toate cotloanele literaturii, ca un pămătuf pânzele de păianjeni"[30].

---

[25] Jean Paulhan, scrisoare către Marcel Arland, noiembrie 1930, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. I, pp. 199-200.

[26] *Ibidem*, p. 201.

[27] Albert Thibaudet, « Les trois critiques » („Cele trei critici"), în *NRF*, decembrie 1922; *Reflecţii asupra criticii*, ed.cit., vol. I, p. 131. Vezi Jean Rousset, *Thibaudet ou la passion des ressemblances* (*Thibaudet sau pasiunea pentru asemănări*), în *Colocviul Albert Thibaudet*, ed.cit., p. 52.

[28] Maurice Blanchot, *La critique d'Albert Thibaudet* (*Critica lui Albert Thibaudet*), în *Faux pas* (*Pas greşit*), Gallimard, Paris, 1943, p. 326.

[29] *Ibidem*, pp. 326-327.

[30] Albert Thibaudet, *Physiologie de la critique* (*Fiziologia criticii*), Éditions de la Nouvelle Revue Critique, Paris, 1930; Nizet, Paris, 1971, p. 118.

Imaginea derizorie i-a putut amuza pe mulţi, dar ea îi spune mai puţin decât Brunetière studentului de astăzi, care n-a văzut niciodată un pămătuf de scuturat praful. Sau, în aceeaşi carte, atacându-i pe criticii – e vorba tot de Brunetière – care privesc cu suspiciune plăcerea de a citi şi-i recomandă cititorului să judece independent de gust, Thibaudet adaugă o paranteză prin care îşi ilustrează cuvintele, de parcă i-ar face cu ochiul cititorului: „(plăcerea cititorului devine repede o datorie a criticului, precum plăcerile lunii de miere – o datorie conjugală)"[31]. Această obsesie permanentă pe care o are de a fi luat în serios când clasifică şi judecă, pentru că nici un critic nu-i scapă, face ca deseori cronicile lui să semene cu o conversaţie care are loc în timpul mesei. De altfel, ele abundă în trimiteri la domeniul culinar: „Educaţia gustului ar consta, pur şi simplu, în a dezvolta într-un copil un viitor Brillat-Savarin[32], în a-l face să ghicească dacă antricotul a fost pregătit la grătar sau la tigaie"[33]. Sau această amintire războinică: „De pe vaca fiartă, care pentru soldat reprezintă o hrană oarecum greu de înfruntat, bucătarii n-au scăpat ocazia să ia pentru ei antricoatele fripte la grătar cu dragoste şi curiozitate"[34], ceea ce vrea să spună că profesorii, partizani ai criticării defectelor atunci când e vorba de scriitori, preferă să scoată la lumină frumuseţea textului atunci când e vorba de colegii lor.

Thibaudet, care păstrase o anumită distanţă faţă de Afacerea Dreyfus, nu voia să treacă drept un intelectual. Fără să fie, totuşi, un anti-intelectual, dar abandonând filozofia şi poezia, fostul filozof pe care Bergson îl trata ca pe egalul său şi fostul poet simbolist care vedea în simbolism o întoarcere la preţiozitate se temea de intelectualism mai tare decât de orice. Critica sa avea să rămână, deci, cât mai aproape de conversaţie, manifestându-se la Café du Commerce mai degrabă decât în salon (oricât le va fi displăcut

---

[31] Albert Thibaudet, *Fiziologia criticii*, ed.cit. (1971), p. 161.

[32] Jean Anthelme Brillat-Savarin (1755-1826), avocat şi politician care şi-a creat o faimă de epicureu şi gastronom, autorul unei *Fiziologii a gustului* (1825) (*n. trad.*).

[33] Albert Thibaudet, *Fiziologia criticii*, ed.cit. (1971), p. 76.

[34] *Ibidem*, pp. 107-108.

eminenţelor de la *NRF*!). Interpelările sale făcute pe un ton familiar sunt frecvente: „[...] puneţi-vă portăreasa şi băieţelul să citească *Femeia care poartă pâine* şi *Educaţia sentimentală*: vor prefera *Femeia care poartă pâine*"[35]. Şi tendinţa către prolixitate se amplifică şi mai mult în ultimele cărţi ale lui Thibaudet, mai ales în eseurile politice dialogate, tonul fiind dat încă de pe prima pagină a *Prinţilor din Lorena*: „Toată lumea finanţelor este internaţională, aşa cum toţi copiii sunt naturali"[36], dar ea este prezentă încă din primele rânduri ale primei sale lucrări, *Mallarmé* (1912): „Critica anecdotică, dintr-o complezenţă – cum să spun: democratică? – faţă de categoriile mediocre de cititori, ajunge să ne distrugă treptat bunul-gust şi să dilueze o glorie sub ploaia bârfelor pe care le vehiculează. Am văzut-o recent citind *Lacul* de Lamartine din postura valetului, a camerierului şi a spălătorului de veselă, care se uită sugestiv prin gaura cheii de la uşa cutărui sau cutărui personaj."[37] Atacând genul criticii literare detectiviste, Albert Thibaudet îi repera defectul democratic: scopul ei este să pună literatura la îndemâna tuturor. Dar o deficienţă asemănătoare a făcut ca propriile ei opere să îmbătrânească prematur: tonul ei avuncular aminteşte de masa luată în comun la o pensiune sau de cazarmă, univers de celibatari care nu mai există. Valéry observa că Thibaudet are „un accent foarte pronunţat, o înfăţişare de podgorean de treabă şi de bătrân soldat"[38], nicicând atât de avantajos desfăşurate ca în *Panurge plecat la război* (Gallimard, 1941), amintiri din viaţa soldatului ce fusese în anii 1914-1918, publicate şi cenzurate la începutul celui de-al doilea război mondial.

E greu de văzut cine ar fi perpetuat în domeniul criticii, după Thibaudet, tonul bonom, abundenţa, manierismele şi calambururile, trăsături care nu mai sugerează astăzi un spirit pătrunzător, în condiţiile în care a triumfat linia lui Rivière şi a lui Paulhan.

---

[35] Albert Thibaudet, *Fiziologia criticii*, ed.cit. (1971), p. 138. *La Porteuse de pain* este un roman popular de Xavier de Montépin (Dentu, Paris, 1884-1887).

[36] Albert Thibaudet, *Prinţii din Lorena*, ed.cit., p. 78.

[37] *Idem*, *Poezia lui Stéphane Mallarmé*, ed. II, Gallimard, Paris, 1926, p. 15.

[38] Paul Valéry, „Albert Thibaudet", în *NRF*, iulie 1936, p. 6.

Dar poate că volubilitatea a lui Thibaudet era lipsită de orice afectare şi la fel de sinceră precum aceea a lui Montaigne.

Un anti-Brunetière

O a doua idiosincrazie a lui Thibaudet, care poate, la fel, să-l îndepărteze de noi, se referă la raportul său ambiguu cu predecesorul său nemijlocit: Ferdinand Brunetière. Alţi critici, desigur, sunt prezenţi în scrierile sale: Gustave Lanson, contemporanul său, care se impune în universităţi, Sainte-Beuve, pe care-l admiră şi cu care este comparat cel mai frecvent, date fiind eclectismul, scepticismul şi epicureismul lor comune, sau Hippolyte Taine, de care se îndoieşte, amintind cu umor că fraţii Goncourt „îl comparau cu un desăvârşit câine de vânătoare, căruia-i lipseşte nasul"[39], sau Émile Faguet, ultimul critic ce se adresează atât universităţii, cât şi oraşului. Bergson amintea de indulgenţa lui înnăscută[40], dar acum este altceva în joc. Brunetière, care se pare că l-a sprijinit să obţină premiul de elocinţă al Academiei Franceze, pe care l-a căpătat în 1896 pentru *Ronsard*, şi care va fi presimţit în el un nou colaborator pentru *La Revue des Deux Mondes*[41], este referinţa sa cea mai constantă, unicul adversar care merită o discuţie, singurul critic citat în prefaţa cărţii despre Mallarmé: „«Motivul – scrie Brunetière în *Evoluţia poeziei lirice în secolul XIX* – pentru care n-am vorbit despre d-l Stéphane Mallarmé este acela că, în ciuda exegeţilor săi, eu n-am izbutit să-l înţeleg; poate că acest lucru se va întâmpla în viitor». Nu ştiu la ce exegeţi se gândea Brunetière în 1893. Dar cred că trebuie să-i luăm cuvintele în serios, şi anume că el nu socotea ininteligibil ceea ce, chiar în urma unui studiu, îi scăpa la un moment dat."[42]

---

39 Albert Thibaudet, *Histoire de la littérature française*, Stock, Paris, 1936, p. 463. Vezi şi *Fiziologia criticii*, ed.cit. (1971), p. 130.

40 Henri Bergson, « Thibaudet critique et philosophe » („Thibaudet critic şi filozof"), în *NRF*, iulie 1936, p. 7.

41 Benjamin Crémieux, « Les débuts d'Albert Thibaudet » („Începuturile lui Albert Thibaudet"), în *NRF*, iulie 1936, p. 119.

42 Albert Thibaudet, *Poezia lui Stéphane Mallarmé*, ed.cit. (II), p. 9.

Or, pe această judecată se întemeiază însuşi proiectul lui Thibaudet: să-l înţeleagă pe Mallarmé, să-l facă inteligibil, să-l explice unui Brunetière. Şi, până şi în prefaţa la *Istoria* sa postumă *a literaturii franceze*, unde, alături de Nisard şi de Taine, care au conceput la modul ideal istoria literaturii, ca pe o desăvârşire continuă a unei esenţe, şi, de cealaltă parte, alături de Lanson, de Bédier şi Hazard sau Calvet, care s-au mulţumit s-o povestească precum o suită de perioade sau de secole, Brunetière, care-şi structurase *Manualul de istorie a literaturii franceze* pe „epoci" marcate de importante schimbări literare, este singurul la care descoperă Thibaudet o ambiţie comparabilă cu a sa, chiar dacă regretă că „logica sistemului a cerut şi a obţinut ca Brunetière să nu vorbească, în acest *Manual*, despre Doamna de Sévigné şi despre Saint-Simon, pentru motivul că *Scrisorile* Doamnei de Sévigné şi *Memoriile* lui Saint-Simon, neapărând decât în 1725, respectiv în 1834, „influenţa lor nu se face deloc simţită istoric"[43] – rezervă care se dilua printr-o piruetă în maniera lui Thibaudet: „O influenţă cu efect întârziat nu intră în planul epocilor. [...] Există epoci de tranziţie [...]. Dar nu există epoci de recuperare."

Desigur, Thibaudet reproduce, împotriva lui Brunetière, obişnuitele reproşuri: ignorarea lui Baudelaire („când Brunetière îl numeşte pe Baudelaire un Belzebut de duzină, Brunetière este singurul Belzebut de duzină, dar care se dă drept marele patron"[44]), incompetenţa sa filozofică[45], faptul că se convertise la catolicism şi procesul pe care-l face ştiinţei („extrema sărăcie a acestui articol"[46], spune el despre „După o vizită la Vatican"[47]), pentru a aminti, la începutul propriei sale istorii, mai liberale, că „funcţia de Pericle al Republicii Literelor, la care aspira din

[43] Albert Thibaudet, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., pp. VIII-IX.

[44] *Ibidem*, p. 328.

[45] *Idem*, « La critique des philosophes » („Critica filozofilor"), în *NRF*, iunie 1927; *idem*, *Reflecţii asupra criticii*, ed.cit., p. 190.

[46] *Idem*, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 408.

[47] Ferdinand Brunetière, « Après une visite au Vatican », în *La Revue des Deux Mondes*, 1 ianuarie 1895, pp. 97-118.

răsputeri Brunetière, nu face parte din planul nostru"[48]. Dar ambivalenţa este mereu prezentă. De exemplu, în *Flaubert*, Thibaudet polemizează cu Brunetière care, „într-un articol răuvoitor, presupune că ordinea romanelor lui Flaubert a fost inversă: *Ispitirea, Salammbô, Educaţia, Doamna Bovary*. Progresul ar fi fost unul incontestabil; deci, decadenţa este incontestabilă. Raţionament abil, dar specios."[49] Totuşi, încă de la pagina următoare, Thibaudet se referă la acelaşi judecător, pentru a statua măreţia lui Flaubert: „Dacă-i aplicăm lui Flaubert criteriul de care ne slujim, după Brunetière, pentru a-i recunoaşte pe scriitorii fără egal şi dacă ne întrebăm ce i-ar fi lipsit literaturii noastre în cazul în care el n-ar fi existat, îl vedem foarte mare. [...] Influenţa lui este, probabil, cea mai puternică din câte s-au exercitat asupra romanului francez."[50] Or, Thibaudet a aplicat neobosit criteriul lui Brunetière întregii literaturi franceze, începând cu prima sa carte, consacrată lui Mallarmé. În numele acestui criteriu, el va modifica până şi concluzia la cartea sa despre Flaubert, afirmând, în 1935, că Flaubert este „singurul romancier din secolul XIX şi din secolul XX" care „merită să i se atribuie [...] calitatea de clasic"[51].

Thibaudet, pe care totul îl îndepărtează de academism, de dogmatism şi de determinism, ezită între severitate şi recunoaştere faţă de Brunetière, dar numai până în paginile pe care i le consacră în *Istoria* sa *a literaturii franceze*, unde-i concede: „Dacă menţinem distanţa cuvenită, am putea spune că Brunetière ar fi putut fi adevăratul succesor al lui Sainte-Beuve, cu a cărui suplă şi vie carieră linia dreaptă pe care el se înscrie ne oferă, de altfel, un contrast perfect", căci „este singurul critic, după Sainte-Beuve, despre care ai impresia că are o cunoaştere a literaturii franceze din interior, aşa cum cunoşti un ţinut, sau aşa cum un burghez îşi cunoaşte oraşul, sau, încă şi mai bine, aşa cum un învăţător care e secretar la Primărie îşi cunoaşte comuna"[52]. A-i succeda lui

48 Albert Thibaudet, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. VII.

49 *Idem*, *Gustave Flaubert*, Gallimard, col. « Tel », Paris, 1935, pp. 291-292.

50 *Ibidem*, p. 293.

51 *Ibidem*, p. 297.

52 *Idem*, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 454.

Sainte-Beuve, a cunoaşte literatura din interior, a o cutreiera în toate direcţiile ca pe propriul tău ţinut: iată idealul lui Thibaudet, şi numai retuşul final aminteşte că Brunetière era un partizan al ordinii. Thibaudet se arată gata să salveze până şi teoria evoluţiei genurilor: „Scăpată de un aparat ştiinţific oarecum artificial şi de metaforele darwiniste, ipoteza evoluţiei genurilor, pe care o dezvoltă în cartea cu acelaşi titlu şi pe care a aplicat-o criticii şi tragediei, a eşuat mult mai puţin decât s-a spus; ea rămâne o ipoteză în vigoare, o ipoteză de lucru"[53]. Fiindcă genurile se integrează bergsonismului lui Thibaudet, care le defineşte ca fiind „acele forme ale elanului vital literar, numite genuri"[54] şi admite că „este sigur că genurile sunt, trăiesc, mor, se transformă"[55] – cu condiţia, totuşi, ca evoluţia lor să nu mai fie supusă unor legi. Astfel încât n-ar fi absurd să susţinem că Thibaudet a încercat să-l continue pe Brunetière, înlocuindu-l pe Darwin cu Bergson, să redreseze – fără să renunţe la ea – o teorie care spunea lucrurile pe ocolite, fiindcă – acesta-i reproşul pe care Bergson i-l aduce lui Darwin – ea „presupune însuşi acel ceva ce trebuie explicat, şi anume actul creator, şi recompune evoluţia, spune Bergson, cu fragmente din evoluat"[56]. Pe scurt, şi pentru a termina tot cu o butadă: „Este un tip – un personaj dintr-un Landerneau literar, în felul substanţial în care există în Balzac un personaj din Angoulême, din Issoudun, sau din *Cabinetul cu antichităţi*"[57]. Dintre criticii literari, singur Brunetière gândeşte, „incită la idei în materie de istorie literară"[58]. Thibaudet, căruia îi plac ideile, nu-l va renega niciodată cu totul, mergând chiar până la a recunoaşte că „el aproape că-şi termină cariera de critic printr-un *Honoré de Balzac* de prim ordin"[59].

---

[53] Albert Thibaudet, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 455.

[54] *Idem*, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 121.

[55] *Ibidem*, p. 122.

[56] *Ibidem*, p. 168.

[57] *Idem*, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 456.

[58] *Ibidem*, p. 462.

[59] *Idem*, « Critique française et critique allemande » („Critica franceză şi critica germană"), în *NRF*, august 1925; *Reflecţii asupra criticii*, ed.cit., p. 170.

Fiziologia criticii este, în întregime, un dialog cu „adjutantul Ferdinand"[60], un „profesor de mare clasă"[61], care-şi vedea opera ca pe un sfârşit al „criticii profesioniste" şi care opunea faptul de „a judeca, a clasifica, a explica" literatura, faptului de „a gusta" literatura: „Obiectul criticii, spunea el, este acela de a-i învăţa pe oameni să judece adeseori împotriva gustului propriu"[62]. Seducător şi suplu, Thibaudet se revoltă, evident, împotriva unei asemenea rigidităţi sau uri faţă de sine, dar – iată încă una dintre bizareriile lui care ne emoţionează – el nu poate, totuşi, să nu recunoască tot ce-i datorează celui mai rău dintre critici: „Un critic va recunoaşte în Brunetière un critic, un adevărat şi mare critic, fiindcă Brunetière a simţit, văzut, cunoscut din interior literatura franceză, de la Malherbe la Lamartine"[63]. Bineînţeles că, dincolo de Lamartine, el n-a mai văzut nimic: este o chestiune care ţine, poate, de generaţie.

Cu Mallarmé şi Flaubert

Între conversaţia familiară a notabilităţii de provincie, care savurează literatura ca pe un vin vechi, şi dialogul prelungit cu cel mai academic dintre criticii de la sfârşitul secolului XIX, Thibaudet menţine o mare distanţă care, chiar dacă-i conferă o anumită ciudăţenie, îl îndepărtează, în ambele privinţe, de modul nostru de a face critica literară astăzi. Ce poate fi susţinut din viziunea sa despre literatură? Mai întâi, câteva intuiţii judicioase, precum aceasta, dintr-unul dintre primele sale articole publicate în *NRF*: „Romancierul autentic îşi creează personajul cu direcţiile infinite ale vieţii sale posibile, romancierul factice îl creează cu linia unică a vieţii sale reale. Adevăratul roman este ca o autobiografie a posibilului"[64] – formulă care anunţa *În căutarea timpului*

---

60 Albert Thibaudet, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 20.

61 *Ibidem*, p. 63.

62 *Ibidem*, p. 75.

63 *Ibidem*, p. 89.

64 *Idem*, *Estetica romanului*, *op.cit.*, p. 12.

pierdut de Proust şi pe care o va reţine Gide ca autor al romanului *Falsificatorii de bani*. Apoi, cel puţin două reuşite remarcabile: principiile sale de lectură pentru scrierile lui Mallarmé şi Flaubert au fost corecte; şi tot el a anunţat modificarea criticii creatoare, fără renunţarea la o percepţie istorică a literaturii.

În legătură cu obscuritatea lui Mallarmé, Thibaudet se confrunta cu teza unui alt mare critic contemporan, Remy de Gourmont, pe care Gide îl trata cu mari menajamente şi care credea că „opera lui Mallarmé este cel mai minunat pretext pentru reverie, din câte li s-au oferit până acum oamenilor obosiţi de atâtea afirmaţii greoaie şi inutile"[65]. Gourmont susţinea că „adevărul, aici ca şi pretutindeni, va fi exact acela pe care-l va dori sentimentul nostru de moment". Acestui subiectivism satisfăcut de sine, care făcea din poeziile lui Mallarmé pretextul unei interpretări libere şi schimbătoare, Thibaudet i-a opus ideea că dificultatea de a-l citi pe Mallarmé putea fi rezolvată prin analiză: „Spre deosebire de d-l de Gourmont, admit că fiecare rând din Mallarmé are un sens real, obiectiv, pe care l-a vrut autorul sau pe care l-a acceptat când i l-a oferit inspiraţia, aşa cum se întâmplă în oricare dintre paginile de proză şi de versuri care au fost scrise vreodată"[66]. Thibaudet nu va devia niciodată de la această premisă. El îi mărturisea lui Valéry, la 1 februarie 1911, întrebându-l ce crede despre *Mallarmé*-ul său: „Sunt un istoric format în spiritul Sorbonei şi am moştenit neîncrederea profesorului meu Seignobos în metoda hagiografică"[67]. După ce Valéry îi răspunde, el precizează: „Simt foarte bine că l-am prezentat pe Mallarmé mult prea redus la măsurile obişnuite, că l-am explicat prea mult prin similitudini şi nu îndeajuns printr-o diferenţă – de fapt, că l-am explicat prea mult"[68]. Chiar dacă face aluzie deja la tensiunea – niciodată rezolvată – dintre „similitudini" şi „diferenţă", care-i va caracteriza în întregime critica, el nu se îndoieşte, totuşi, de

[65] Albert Thibaudet, *Poezia lui Stéphane Mallarmé*, ed.cit., pp. 60-61.

[66] *Ibidem*, p. 61.

[67] *Idem*, scrisoare către Paul Valéry, 1 februarie 1911, Biblioteca Naţională a Franţei, Fondul de Manuscrise, mss. NAF 19197, ff. 242-243.

[68] *Idem*, scrisoare din 19 februarie 1911, *ibidem*, f. 246.

solididatea metodei sale, pe care o rezumă într-o frază ce iarăşi îl reaminteşte pe Brunetière: „Cred că voi fi demonstrat că el ocupă un loc necesar, logic, în literatura noastră". Întreaga operă de critic literar a lui Thibaudet este conţinută în aceste două propoziţii şi, chiar dacă modul său de a citi poezia nu este acceptabil pentru oricine – ca lectura textului *Proză (pentru Des Esseintes)*, tradus într-o artă poetică mallarmeană –, punctul său de vedere, mai fructuos decât cel al lui Remy de Gourmont, va fi reluat de majoritatea exegeţilor lui Mallarmé care-i vor succeda, până la Paul Bénichou. Thibaudet l-a reprodus în cartea sa despre Valéry din 1923; de asemenea, el a căutat să înţeleagă poeziile lui Valéry, chiar şi admiţând că această interpretare putea provoca un sentiment de frustrare: „Mă opresc. Dacă încerci să înlături prea mult din obscuritatea unui Mallarmé sau Valéry, e ca şi cum ai curăţa mai mult decât trebuie un tablou. [...] Am fost nevoit când să fac lumină în locuri unde-mi plăcea cum domnea o frumoasă obscuritate, când să înlocuiesc lumina profundă a unei imagini cu semiobscuritatea sau cu umbra unei idei."[69]

În ceea ce priveşte rolul lui Flaubert, Thibaudet şi-a construit, de astă-dată, pornind de la el ideea despre ce este un romancier, împotriva lui Paul Bourget, în cursul unei controverse din 1910, apoi în 1922, cu privire la natura compoziţiei romaneşti şi la raportul dintre romanul francez şi romanul străin. În opinia lui Bourget, numai romanul francez ar fi avut o compoziţie, spre deosebire de romanul rus: Bourget avea drept modele compoziţia strânsă a dramei, ordinea lineară a tragediei, cu un început, un mijloc şi un sfârşit, de care sunt lipsite romanele lui Tolstoi, Dostoievski sau George Eliot. Thibaudet, pentru care compoziţia nu se limitează la intrigă, apără o formă romanescă suplă şi liberă, o „compoziţie relaxată în privinţa timpului şi a spaţiului"[70], în maniera lui Bergson, într-un roman al duratei, „al vieţii care

---

[69] Albert Thibaudet, *Paul Valéry*, Grasset, Paris, 1923, pp. 159-160.

[70] *Idem*, *Estetica romanului*, *op.cit.*, p. 23. Cu privire la această controversă, vezi Michel Raimond, *La Crise du roman des lendemains du naturalisme aux années vingt* (*Criza romanului din perioada imediat următoare naturalismului până în anii douăzeci*), Corti, Paris, 1966, pp. 393-399.

se creează pe ea însăşi prin mijlocirea unei succesiuni de episoade"[71]: „Marele roman, romanul-natură, [...] este viaţa, adică un lucru care se schimbă şi un lucru care durează. Adevăratul roman nu e compus, [...] el este depus, depus în felul unei durate trăite, care se umflă, şi al unei memorii care se formează. Prin asta face el concurenţă nu numai stării civile, ci şi naturii, devenind o natură."[72] Poate că opoziţia dintre „romanul compus" şi „romanul depus" este fragilă şi retorică, dar piatra de temelie a celor două tipuri este evidentă în romanul francez: *Educaţia sentimentală*, o suită de episoade fără o unitate controlată de un centru, un roman anorganic, făcut din lungimi şi digresiuni, în opinia lui Bourget. Pentru Thibaudet, în schimb, aşa cum *Mallarmé*-ul său din 1912 se baza pe o concepţie corectă despre dificultăţile de lectură proprii prozei acestuia, la fel studiul său despre Flaubert, din 1922, se va baza pe o intuiţie exactă a sensului compoziţiei la Flaubert, adică a organizării tematice a duratei romaneşti: „După ce ai citit *Educaţia*, rămâi în memorie cu imaginea unei generaţii umane, care curge cu durata ei proprie, a unei ape care, amestecându-i laolaltă, îi ia cu sine pe oamenii care trec"[73]. De unde şi admiraţia criticului pentru primele pagini ale romanului, care expun tema: „Întreaga primă carte va păstra acest ritm şi această figură ale apei care curge, a acestui vapor pe un râu, pe care Frédéric lasă să alunece imagini plutitoare ale vieţii pe care şi-o compune"[74].

Între o critică de tip creator...

Flaubert, din 1922, reprezintă o primă încercare de critică tematică. Demersul său era conform cu principiile pe care Thibaudet le formula în aceeaşi perioadă în conferinţele adunate mai târziu

---

71 Albert Thibaudet, « La composition dans le roman » („Compoziţia în roman"), în *NRF*, noiembrie 1922; *Reflecţii asupra romanului*, ed.cit., p. 184.

72 *Idem*, « Du roman anglais » („Despre romanul englez"), în *NRF*, noiembrie 1921; *ibidem*, p. 159.

73 *Idem*, *Gustave Flaubert*, ed.cit., p. 151.

74 *Ibidem*, p. 154.

în *Fiziologia criticii,* studiul său teoretic cel mai bine realizat, în care el spera în afirmarea unei critici creatoare, fiindcă triada criticii ziariştilor, a profesorilor şi a scriitorilor alcătuia şi o progresie, şi o ierarhie. După critica universitară, eminamente istorică şi dusă până la capăt prin Brunetière, venise vremea unei a treia critici, mai apropiate de scriitori, care să ştie „să coincidă cu fluxul creator [...], cu opera de artă însăşi"[75], care să deseneze „elanul vital bergsonian" al operei[76]. Moştenitoare a „criticii frumosului" a lui Chateaubriand, această a treia critică şi-ar fi propus să „simpatizeze estetic şi intuitiv cu un *geniu*, să simpatizeze din interior"[77]. Desigur, spunea Thibaudet pe un ton de concesie, pentru a „repera amprenta" şi „a restitui mişcarea" creaţiei, „ar fi nevoie de simţuri şi de o fineţe de piele-roşie"[78], de un fler care-i lipsea lui Taine şi pe care Bergson îl numea *intuiţie*: „[...] să presupunem că opera nu a fost încă făcută, că ea urmează abia să fie făcută, să intrăm în curentul care-i este anterior, care o depune şi o depăşeşte". Pentru o critică de acest fel, „care s-ar modela pe geneza însăşi a operei", inteligenţa nu era suficientă şi „simpatia sentimentului" devenea vitală.[79] Iată de ce Thibaudet considera – printr-o maximă care-l definea pe de-a întregul – că „adevărata muză a criticii e prietenia"[80], care lucrează în cele mai bune pagini ale lui Sainte-Beuve şi este indispensabilă pentru a realiza „creaţia continuată a artistului prin critică"[81]. Bergson îşi recunoştea idealul: „Autorul pe care-l studiem nu va mai fi comparat cu alţii sau va fi doar în mod accesoriu; el va fi, mai curând, comparat cu el însuşi, adoptându-i-se pentru o clipă mişcarea, definindu-i-se astfel direcţia sau, mai bine zis, tendinţa"[82].

---

75 Albert Thibaudet, *Fiziologia criticii,* ed.cit., p. 97.
76 *Ibidem*, p. 89.
77 *Ibidem*, p. 112.
78 *Ibidem*, p. 196.
79 *Ibidem*, p. 198.
80 *Ibidem*, p. 202.
81 *Ibidem*, p. 204.
82 Henri Bergson, „Thibaudet critic şi filozof", art.cit., p. 11.

Thibaudet nu a fost nicăieri mai fidel metodei sale decât în *Flaubert* (şi în cartea postumă despre Montaigne), urmând firul biografiei, dar fără nici o urmă de psihologie, combinând inteligenţa şi instinctul în căutarea unicităţii unei fiinţe în meandrele operei. Ramon Fernandez considera că, între primele sale lucrări cam dense, cartea despre Mallarmé şi, mai ales, *Treizeci de ani de viaţă franceză*, care are, potrivit unei imagini a autorului însuşi, consistenţa „unei supe din Auvergne, atât de groasă, de nu curge din lingură"[83], şi eseurile alerte de mai târziu, despre Valéry, Mistral, Amiel şi Stendhal, Thibaudet îşi găsise echilibrul în *Flaubert*, în care „se «confundă» cu viaţa, cu durata autorului său, cu ritmul şi cu nuanţele interioare ale geniului acestuia"[84]. Demersul său, nici obiectiv, nici subiectiv, constă, aşadar, în identificarea cu scriitorul, care este străbătut în toate sensurile, ca un peisaj sau un teritoriu: „Ceea ce trebuie avut în vedere – spunea Thibaudet – este nu o linie, cu urcuşuri şi coborâşuri, ci un ansamblu, un ţinut moral şi literar în durata şi în complexitatea sa"[85]. Să vezi o viaţă şi o operă ca pe un ţinut înseamnă să tai linearitatea istoriei prin multiplicitatea clipei. Această critică a prieteniei şi plimbării animă analizele cele mai reuşite din *Flaubert*, care este, fără îndoială, cea mai bună carte a sa. Dar nici în alte cărţi, de la *Mallarmé* – încă lizibil, datorită absenţei de consideraţii biografice – până la *Stendhal*, trecând prin *Barrès* şi prin *Valéry*, Thibaudet nu se ocupă niciodată de autor ca om, ci ca „viziune", după cum se vede şi din celebrul dialog cu Proust, din 1920, despre stilul lui Flaubert.[86]

---

[83] Ramon Fernandez, « La critique d'Albert Thibaudet » („Critica lui Albert Thibaudet"), în *NRF*, iulie 1936, p. 49. Thibaudet aplica imaginea respectivă romanelor lui Bourget, în „Compoziţia în roman", art.cit., p. 183.

[84] Ramon Fernandez, „Critica lui Albert Thibaudet", art.cit., p. 51.

[85] Albert Thibaudet, *Gustave Flaubert*, ed.cit., p. 292.

[86] *Idem*, « Sur le style de Flaubert » („Despre stilul lui Flaubert"), în *NRF*, noiembrie 1919, pp. 942-953; Marcel Proust, « À propos du "style" de Flaubert » („Pe marginea «stilului» lui Flaubert"), în *NRF*, ianuarie 1920, pp. 72-90; Albert Thibaudet, Scrisoare către Marcel Proust, în *NRF*, martie 1920, pp. 426-441; texte culese în *Reflecţii asupra criticii*, ed.cit. şi în Marcel Proust, *Sur Baudelaire, Flaubert et Morand* (*Despre Baudelaire, Flaubert şi Morand* – ed.

...şi o istorie a peisajului literar

Critica tematică şi istoria literară sunt, de obicei, considerate ireconciliabile. Thibaudet, precursor al criticii tematice, a rămas întotdeauna şi un istoric căruia îi plăcea să dezvăluie o ordine a literaturii, chiar dacă această ordine, ivită din apropieri făcute de un om care călătoreşte – cum descoperise şi iubise Grecia –, se înrudeşte mai mult cu „o geografie şi topografie a lumii literare franceze"[87]. După mărturia lui Bergson, Thibaudet citea aşa cum se trasează harta unui ţinut, oprindu-se „la fiecare intersecţie, atunci când traversa un oraş, la fiecare întretăiere de poteci, dacă se afla în pădure"[88]. Valéry amintea că Thibaudet, în *Mallarmé*-ul său, „îi îngăduise să observe [...] un detaliu important al modului de formare a capitalului literar. Nimeni nu era mai înzestrat decât el pentru arta de a crea perspective în uriaşa pădure a Literelor."[89] Prin această imagine a „pădurii Literelor", Valéry şi Bergson fac istorie în maniera lui Thibaudet, care taie poteci, „creează perspective", o istorie a peisajului: legate prin drumuri laterale, ni se dezvăluie valori literare.

Thibaudet distingea trei tipuri de ordine la predecesorii săi: epocile, tradiţia, secolele. Potrivit primului model, adoptat de Brunetière în *Manualul* său, epocile sunt „marcate prin evenimente literare sau, şi mai mult încă, prin opere literare cu totul noi şi înnoitoare"[90], prin acele opere care „fac epocă" şi care dau naştere unui ciclu de viaţă, ca *Eseurile* sau *Geniul creştinismului*.

A. Compagnon), Éditions Complexe, Bruxelles, 1987. Despre contextul acestui schimb de vederi, *cf.* Gilles Philippe, *La querelle sur le style de Flaubert* (*Cearta pe marginea stilului lui Flaubert*), în *Sujet, verbe, complément. Le moment grammatical de la littérature française, 1890-1940* (*Subiect, verb, complement. Perioada gramaticală a literaturii franceze, 1890-1940*), Gallimard, Paris, 2002, pp. 47-66.

87 Scrisoare către Fernand Vanderem, fără dată, Biblioteca Naţională a Franţei, Fondul de Manuscrise, mss. NAF 16877, f. 226.

88 Henri Bergson, „Thibaudet critic şi filozof", art.cit., p. 9.

89 Paul Valéry, „Albert Thibaudet", art.cit., p. 6.

90 Albert Thibaudet, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. VIII.

Al doilea model, care era prezent în istoria lui Nisard, vede literatura franceză ca pe o împlinire continuă, ca pe teleologia unei idei superioare, ca pe „spiritul francez care se caută pe sine, se găseşte, se realizează, se înşeală, se rătăceşte, se cunoaşte prin mijlocirea literaturii"[91] şi care s-a întrupat odată pentru totdeauna în clasicism. După al treilea model, mai modest şi mai pozitiv, literatura franceză este „o succesiune de imperii, fiecare dintre ele răsturnat de un război literar sau de o revoluţie, un alt imperiu urmând de fiecare dată"[92]: Evul Mediu, umanismul, clasicismul şi romantismul sau, pur şi simplu, cele patru mari secole. Sunt ordini stabilite „după epocă, în urma unei dezvoltări", în „urma unei idei" sau prin „înlocuirea unor ansambluri", calchiate după diviziunile *Discursului despre istoria universală* al lui Bossuet. Thibaudet le substituie ordinea generaţiilor, înţelese ca tot atâtea categorii de vârstă, care au traversat un eveniment istoric marcant la douăzeci de ani odată. *Istoria* sa *a literaturii franceze de la 1789 până în zilele noastre* se împarte în cinci diviziuni de câte treizeci de ani: 1789, 1848, 1914 – momente de cotitură incontestabile, plus două paliere mai puţin nete, 1820 şi 1885 – grilă completată de câteva semi-generaţii.

Ideea de generaţie l-a obsedat întotdeauna pe Thibaudet. „Să realizeze tabloul viu al unei generaţii franceze, să izoleze la modul artistic această generaţie în fluxul continuu al timpului"[93], iată ambiţia nutrită de el în *Treizeci de ani de viaţă franceză*, ca povestire a vieţii intelectuale a unei generaţii – a generaţiei sale. Cele trei mari monografii despre curentele de idei produse de „cele trei figuri ale gândirii franceze", nu cele mai mari, dar care, „de treizeci de ani încoace au acţionat cel mai mult asupra noastră"[94], între Afacerea Dreyfus şi Tratatul de la Versailles – Maurras, Barrès şi Bergson –, urmau să pună doar bazele unei viitoare

[91] Albert Thibaudet, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. IX.

[92] *Ibidem*, p. X.

[93] *Idem*, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 177.

[94] *Idem*, *Prinţii din Lorena*, ed.cit., p. 194. Şi Jaurès era exclus, pentru că, deşi „o făcuse pe şeful" în jurul anului 1900, a fost „un prinţ al tribunei şi al pieţii publice, nu un prinţ al spiritului pur" (*ibidem*, pp. 194-195).

sinteze intitulate *O generaţie*, completând curentele principale şi confruntându-se cu ele, oarecum în maniera în care se petrece acest proces în romanul *Dezrădăcinaţii*. Thibaudet a renunţat, însă, la acest proiect: „Am simţit cât de puţin puteau fi aplicate diviziunile mele asupra unei continuităţi, cât de mult le scapă viaţa multiformă a unei generaţii figurilor cu care suntem tentaţi s-o limităm, formulelor în care trebuie, de bine, de rău, s-o fixăm"[95].

Istoria concepută pe generaţii comportă şi avantaje, totuşi: ea nu numai că ignoră istoria istoricilor, sprijinindu-se pe ea ca sociologie literară, dar este şi o istorie a vieţii, adică a continuităţii şi, totodată, a diferenţei, a apariţiei schimbării în mobilitatea indivizibilă. Ea se îndoieşte atât de existenţa unor rupturi care instituie epoci, domnii sau imperii, cât şi de cea a unor permanenţe şi tradiţii esenţiale; în schimb, se interesează de mişcările neîntrerupte, precum şi de tot ce supravieţuieşte sub transformările de suprafaţă. Ea recunoaşte multiplicitatea, varietatea, densitatea fiecărei clipe a duratei istorice ca moment din viaţa generaţiilor pluraliste. Admite, de asemenea – şi poate că în acest lucru şi constă forţa ei principală –, că istoria (literară) nu se explică şi nu crede în profesorii care nu renunţă niciodată „să introducă logica [...] în hazardul literar"[96]; căci momentele succesive ale duratei sunt imprevizibile, istoria fiind o creaţie continuă.

Caracterul imprevizibil al istoriei era ilustrat, atunci, într-un mod ideal, de recunoaşterea tardivă şi influenţa neaşteptată ale câtorva bărbaţi aflaţi la vârsta deplinei maturităţi după războiul din 1914-1918: „Cât de ciudat – exclamă Thibaudet jubilând –, cât de imprevizibil s-au petrecut lucrurile! S-ar fi zis, la început, că Mallarmé şi simbolismul erau fenomene desuete, demodate."[97] Mallarmé se afla într-un con de umbră în 1912, când Thibaudet şi-a publicat cartea care nu s-a vândut, dar, în anul 1926, poetul a revenit în forţă, în ciuda războiului şi a perioadei imediat următoare: „Aşteptăm mişcarea unei arte noi, inevitabila mişcare

[95] Albert Thibaudet, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 179.

[96] *Idem*, „Cele trei critici", art.cit., p. 135.

[97] *Idem*, „Epilog la *Poezia lui Stéphane Mallarmé*", art.cit., p. 182.

de după război, acel 1830 al acestui 1815; ne reţinem strapontina pentru o bătălie în genul celei ce s-a dat în jurul lui *Hernani*. Şi, dintr-odată, locul din centru este ocupat de patru glorii cu efect întârziat: Proust, Valéry, Gide, Claudel."[98] Apoteoza moştenirii mallarméene din 1920 condamnă orice istorie deterministă şi impune o reflecţie asupra valorii literare: „Cei care-i situam cu mult peste gloriile voluminoase eram cel puţin o mie: renumele lor era, cu toate acestea, unul de tiraj restrâns. Un polemist spunea că aveam de-a face cu snobismul care se dezvoltă în jurul unei cărţi care nu se vinde. Pot fi de acord. Drumont spunea că lingoul de aur din buzunar nu te ajută să-ţi plăteşti locul în omnibuz – şi asta-i o poveste care se tot repetă, în literatură, de multă vreme. Dar tocmai economia de după război ne-a învăţat să distingem într-un mod mai spontan [...] valorile în aur şi valorile în hârtie. O întreagă psihologie a inflaţiei literare a devenit uşor de perceput [...] s-a văzut că numele, semnătura lui Mallarmé autentificau o valoare în aur"[99]. Literatura este o Bursă în care creşterile şi căderile – chiar dacă pot fi întotdeauna justificate – interzic speculaţiile: Mallarmé şi cei patru mari din generaţia de la 1870 alcătuiesc, spre surpriza generală, canonul anilor 1920, între Baudelaire şi suprarealism, „până la inevitabila reacţie"[100].

Unicul şi seria

Thibaudet nu este, în principiu, un istoric al receptării. Dar un istoric al generaţiilor, deci al vieţii, al duratei ca succesiune de opere imprevizibile, nu poate să nu se întrebe în legătură cu literatura ca sistem de valori. Într-un moment în care tânăra generaţie ar fi trebuit să-i înlăture, supravieţuirea literară a celor trecuţi de cincizeci de ani după război rămâne pentru el o enigmă:

[98] Albert Thibaudet, „Epilog la *Poezia lui Stéphane Mallarmé*", art.cit., pp. 182-183.

[99] *Ibidem*, p. 183.

[100] *Ibidem*, p. 185.

dacă o generaţie politică, îşi spune el, este „matură, aptă de a prelua puterea" la această vârstă, o generaţie literară, „după ce a spus de mult esenţialul a ceea ce avea de spus, îi lasă locul alteia"[101].

Scopul său – ca istoric – a fost acela de a desena harta literaturii, de a reprezenta timpul literaturii în toată complexitatea lui, cu diferenţele şi asemănările sale. A publicat numeroase monografii de scriitori, dar a ezitat mereu între simpatia sa pentru inefabil şi înţelegerea sa pentru afinităţi; a căutat, în mod constant, punctul fix dintre *eveniment* şi *serie* în literatură, dintre individ şi generaţie, dintre individ şi descendenţă. Pentru el, valoarea literară este, în acelaşi timp şi în mod inseparabil, singulară şi plurală. La începutul cărţii sale despre Valéry, scria: „Opera propriu-zis tehnică, munca profesionistă a criticii constau în a stabili «serii» de scriitori, în a compune familii de scrieri, în a repera diversele grupuri care se distribuie şi se echilibrează într-o literatură. Evident, geniul care se naşte, care se produce şi care produce implică mai întâi o diferenţă, o ruptură de tot restul: reprezintă o condiţie a originalităţii sale, adică, de fapt, a fiinţei sale. Dar opera, odată născută, odată crescută, odată imitată, odată criticată, poate fi clasificată într-o serie, poate fi gândită într-o ordine literară, într-o famile, cu ascendenţi şi descendenţi. Critica presupune, dezvoltă, dezvăluie această ordine."[102] Pe de o parte, aşadar, secvenţa, seria, grupul, ordinea; pe de altă parte, geniul, diferenţa, ruptura, originalitatea. Problema este cum pot fi ţinute laolaltă.

Această tensiune indispensabilă în critică va constitui tema ultimului său articol, intitulat „Atenţie la unic" şi publicat în *NRF* la 1 aprilie 1936, prin care răspundea reproşului potrivit căruia, puţin câte puţin, şi-ar fi trădat bergsonismul din tinereţe şi ar fi insistat prea mult pe serie şi pe istorie, în detrimentul deschiderii spre viaţă. Iată cum se apăra el: „Dacă nu există critică literară demnă de acest nume, care să nu acorde o mare atenţie unicului, care să nu aibă, deci, simţul individualităţilor şi al diferenţelor, este sigur că există şi una lipsită de un anumit simţ social al Republicii Literelor, adică de un sentiment al asemănărilor, al

---

101 Albert Thibaudet, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 19.

102 *Idem*, *Paul Valéry*, ed.cit., p. 1.

afinităţilor, care este obligat să se exprime din când în când prin clasificări"[103]. Thibaudet este în egală măsură atent faţă de operă în unicitatea ei inalienabilă (faţă de Mallarmé, de Valéry mai ales) şi faţă de familii, văzute în sincronia şi în diacronia lor. Preocuparea lui faţă de serii nu e niciodată deterministă, dacă nu vedem o asemenea tendinţă în mania sa de a-i lega pe oameni de un ţinut, de o „geografie sentimentală", de un „peisaj ideologic"[104]: „Micuţul Renan care vine din Tréguier, Flaubert care coboară de la Rouen, Barrès care se avântă de la Nancy", Maurras care „a adus la Paris un mesaj ce a curs, precum un izvor din Vaucluse, prin munţii de calcar ai Provenţei"[105]. Mobilitatea îl protejează, oricum, de încercarea de a „prevedea trecutul"[106]: „În literatură, ca şi în istorie – consideră el –, nu se întâmplă aproape nimic din ceea ce am fi putut avea motive legitime să prevedem; dar, când lucrul s-a întâmplat, găsim întotdeauna cele mai bune argumente spre a-l justifica"[107]. Dacă ar fi să rezumăm istoria, aşa cum o vede Thibaudet, printr-un precept, ne-am opri la cel pe care l-am citat, la care ţinea şi Paulhan şi în numele căruia el avea să condamne, după Eliberare, facilităţile istoriei ca „previziune a trecutului"[108].

Pentru a explica simţul istoriei pe care-l are Thibaudet, se obişnuieşte să se amintească faptul că acesta a fost cel mai bun elev al lui Bergson. Totuşi, într-un articol afectuos şi paradoxal, în care-i laudă stilul bogat în imagini şi trivial, situându-l la antipozii criticii germane şi calificându-l drept tipic francez, Leo Spitzer se îndoieşte că Thibaudet ar fi fost cu adevărat un bergsonian.

---

[103] Albert Thibaudet, « Attention à l'unique », în *NRF*, aprilie 1936; *Reflecţii asupra criticii*, ed.cit., p. 244. Comparându-l cu Charles Du Bos, Gabriel Marcel regreta că Thibaudet renegase bergsonismul din „exces de spirit de clasificare".

[104] *Idem*, *Prinţii din Lorena*, ed.cit., pp. 105-106.

[105] *Idem*, « Du surréalisme » („Despre suprarealism"), în *NRF*, martie 1925, pp. 335-336.

[106] *Idem*, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 71.

[107] *Idem*, « Marcel Proust et la tradition française » („Marcel Proust şi tradiţia franceză"), în *NRF*, ianuarie 1923; *Réflexions sur la littérature* (*Reflecţii asupra literaturii*), Gallimard, Paris, 1938, p. 184.

[108] Jean Paulhan, *Scrisoare către conducătorii Rezistenţei*, ed.cit., p. 30.

„Elanul vital" îi serveşte doar spre a face admis pluralismul viziunii sale despre literatură[109]; el se foloseşte de durată mai puţin ca schimbare, ca efort constant de creaţie, cât ca mijloc de a percepe diversitatea literară. Istoria lui Thibaudet, conchide Spitzer, nu este o memorie a literaturii încredinţată timpului, care modifică pentru a-şi aminti. În timp ce un adevărat bergsonian ar concepe literatura ca devenire, compusă din toate lumile autorilor şi ale operelor – ca literatură care durează, care se schimbă, dar care nu ajunge undeva –, literatura lui Thibaudet a sosit: ea este aici. Cartea sa despre Mallarmé vrea să dea seamă despre unicitatea organică a operei, unicitate a ordinii fiinţei, şi nu a elanului. Apoi, el priveşte mereu întreaga literatură ca pe un organism finit, ca pe o fiinţă statică şi-l detronează pe fiecare, arătându-i relaţiile cu ceilalţi, situându-l într-un trecut familiar, într-un peisaj locuibil, unde te simţi la tine acasă, datorită metaforelor sale anacronice. Spitzer rezistă imaginii confortabile, liniştite a literaturii, pe care o oferă lectura lui Thibaudet. El susţine că această viziune nu este conformă cu mobilitatea bergsoniană, mai degrabă neliniştită. Thibaudet a fost, înainte de orice, sensibil la literatură în ansamblul ei, cu plinurile şi cu golurile sale. Este de ajuns pentru a face din el un bergsonian? Poate că nu. Dar Gide, citind cartea lui Thibaudet despre Bergson în 1924, nu era întru totul convins că Bergson era bergsonian: „Mai târziu, se va descoperi peste tot influenţa lui asupra epocii noastre, asta fiindcă el însuşi aparţine epocii sale şi se lasă neîncetat în voia mişcării"[110].

Pluralist sau dualist?

Atent deopotrivă la unicitate şi la clasificare, preocupat de literatură ca totalitate şi varietate, chiar dacă bergsonismul său poate fi pus sub semnul întrebării, criticul este şi trebuie să fie,

---

[109] Leo Spitzer, „Tipare de gândire în stilul lui Albert Thibaudet", art.cit., p. 322.

[110] André Gide, *Journal* (*Jurnal* – ed. Éric Marty), Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1996, vol. I, p. 1246.

după Thibaudet, înainte de orice un *liberal*: „Singurul punct pe care-l susţin energic este pluralismul: sunt *Împotriva Unului*"[111]. Montaigne – ale cărui *Eseuri* le-a pregătit pentru publicare în colecţia « Pléiade » (1933), una dintre ultimele sale lucrări, pe care a lăsat-o în manuscris (publicat în 1963[112]) – era pentru el modelul criticului: „Este precursorul, este maestrul criticii voluptuoase în maniera lui Sainte-Beuve"[113]. „Criticul pur" este un „liberal integral", în mod ideal pluralist, simplă „cameră de compensare"[114]. Thibaudet refuză să aleagă între Corneille şi Racine, sau între Voltaire şi Rousseau. Toleranţa lui faţă de o lume de indivizi ireductibili nu cunoaşte limite: „În bilateralismul meu incorigibil, refuz să aleg. Nu mă abţin s-o fac din slăbiciune, ci având o mare hotărâre de a nu hotărî."[115] Aşa se explică indulgenţa sa faţă de Brunetière şi Maurras, care-i şi sunt, de altfel, adversari personali. Pentru a se descrie pe el însuşi în nota pe care şi-o consacră, pe un ton glumeţ, în *Istoria literaturii franceze*, îl citează pe Benda, pe care nu-l iubea prea mult, din cauza anti-bergsonismului său, şi care-l califica drept un „debussy-ist intelectual"[116]. Benda se situa la polul opus: era intelectualul angajat, agresiv, în timp ce Thibaudet a privit lumea întotdeauna cu ironie.

Acest fapt i-a dezamăgit pe unii. El sare de la subiect la subiect, face totul ca să nu fie luat în serios. Voindu-se fără păreri preconcepute, nu trage concluzii: „Îi lipsea acea parte a bunului-gust, care constă într-o alegere netă, acea voinţă care judecă, decide, exclude": astfel se zugrăveşte pe sine însuşi în *Prinţii din Lorena*.[117]

---

[111] Albert Thibaudet, « Pour la géographie littéraire » („Pentru geografia literară"), în *NRF*, aprilie 1929; *Réflexions sur la littérature II* (*Reflecţii asupra literaturii II*), Gallimard, Paris, 1940, p. 137.

[112] *Idem*, *Montaigne*, text stabilit de Floyd Gray după manuscris, Gallimard, Paris, 1963; col. « Les Cahiers de la *NRF* », 1997.

[113] *Idem*, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 156.

[114] *Ibidem*, p. 14.

[115] *Idem*, « Examens de conscience » („Examene de conştiinţă"), în *NRF*, octombrie 1926; *Reflecţii asupra literaturii II*, ed.cit., p. 59.

[116] *Idem*, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 528.

[117] *Idem*, *Prinţii din Lorena*, ed.cit., p. 84.

Lipsa lui de convingere – literară şi politică – îi permite să-şi arate simpatia faţă de toată lumea, de Mallarmé şi Maurras, de Gide şi Barrès, ori să-şi afişeze vederile largi, comentând cu bunăvoinţă toate ideile politice, de la cele ultra-regaliste până la cele socialiste. Semnalând dilema lui Mallarmé – trebuie să scrii pentru lume sau nu? – şi pe cea a lui Valéry – trebuie să scrii sau nu? –, el îşi suspendă judecata: „Să nu se aştepte de la mine vreo alegere. Îmi plac aici, până la exaltare, dreptul, obligaţia de a nu alege, de a-mi păstra spiritul critic în starea de graţie a jocului său pur."[118] Oare din „liberalism integral" nu s-a angajat acest avizat comentator al actualităţii literare şi politice în nici o direcţie în anii 1930?

Liberalismul lui Thibaudet, cum se întâmplă cu aproape toate pluralismele, îşi află, totuşi, limita într-un foc de artificii de dualităţi. Ostilitatea lui constantă faţă de monismul lui Taine, de pildă, faţă de „facultatea dominantă" împrumutată de la Balzac şi înţeleasă ca „facultate unică", se poticneşte pe drum. Unuia vrea să-i opună multiplul, dar, în general, ajunge la o înţelegere cu al doilea: spre deosebire de Balzac, Molière „nu construieşte niciodată un personaj important având o facultate dominantă, ci două facultăţi, puse pe picior de egalitate"[119]; Tartuffe este ipocrit şi destrăbălat; Julien Sorel va fi ambiţios şi plin de ură. Elogiul adus diversităţii se rezolvă printr-un joc de antiteze: „Universul lui Montaigne, cel al lui Proust şi chiar cel al lui Gide, remarca Jean Grenier, sunt nişte adevărate *pluralistic universes*", dar pentru Thibaudet, spirit „iubitor de claritate", profesor chiar şi fără voia lui, „pluralismul se opreşte la un dualism care îngăduie mai bine confruntările supuse unor reguli"[120]. Jean Grenier pare sever, dar nu greşeşte cu totul: între unicitate şi serialitate, pluralismul lui Thibaudet se rezumă, în practică, la nişte dualităţi, iar literatura franceză – la un pomelnic de cupluri.

---

118 Albert Thibaudet, « La "Lettre sur Mallarmé" de Paul Valéry » („«Scrisoarea despre Mallarmé» a lui Paul Valéry"), în *NRF*, august 1927; *Reflecţii asupra criticii*, ed.cit., p. 202.

119 *Idem*, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 190.

120 Jean Grenier, « Thibaudet politique et moraliste» („Thibaudet politician şi moralist"), în *NRF*, iulie 1936, p. 38.

Întrebat care este scriitorul francez care să echivaleze, în literatura franceză, cu Goethe ca reprezentant al literaturii germane, Gide îl numeşte pe Montaigne, ceea ce-l face pe Thibaudet să se ridice împotriva acestei „centromanii", „contrară geniului şi elanului literaturii franceze"[121], în care prefera să vadă cupluri de contemporani şi succesivi: Descartes şi Pascal, Corneille şi Racine, Bossuet şi Fénelon, Voltaire şi Rousseau, Lamartine şi Hugo; sau Pascal şi Montaigne, Voltaire şi Pascal, Chateaubriand şi Voltaire. Iată caracteristica literaturii din Franţa: ea înaintează organizată în cupluri, ceea ce face ca alegerea să fie mai curând bizară. „Am sentimentul că locuiesc într-o literatură franceză care trăieşte sub legea multiplului sau a cuplului"[122] – este o propoziţie în care alunecarea de la plural la dual este, într-adevăr, una rapidă. Omogenitatea duratei şi eterogenitatea clipei iau întotdeauna, în cazul acestui bergsonian blajin, forma unui duo: literatura franceză este „o mişcare de dialog viu, niciodată terminat, o mişcare de continuitate care se schimbă şi de lucru care durează"[123]. Thibaudet vede înşiruirea Montaigne – Pascal – Voltaire – Chateaubriand ca fiind, într-o succesiune de întrebări şi răspunsuri, „unul şi acelaşi om care durează" şi „care se schimbă" – dinastie ce conduce la Proust, a cărui operă dilată memoria unui om până la dimensiunea literaturii: „Aceste săpături în memoria autorului – recunoaşte Thibaudet – se armonizează cu nişte săpături în memoria densă a literaturii, într-o tradiţie ce ajunge la Montaigne, trece prin Saint-Simon"[124] şi-l întâlneşte pe Chateaubriand.

Literatura franceză este ca un singur om, ca o singură viaţă. „Această fiinţă reală", „această idee dinamică, literatura franceză" constituie o tradiţie, mai spune el, în legătură cu Valéry: „Valoarea uneia dintre aceste pagini, a unuia dintre aceşti scriitori, este dovedită prin contextul ei, prin pagina următoare pe care o presupune, prin fraza care răspunde în altă parte, ca într-un dialog

---

[121] Albert Thibaudet, „Pentru geografia literară", art.cit., p. 136.

[122] *Ibidem*, p. 138.

[123] *Ibidem*, p. 136.

[124] *Idem*, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 535.

fără de sfârşit, întrebării pe care o formulase"[125]. Astfel, Valéry îl justifică ulterior pe Mallarmé: paginile lui Valéry se adaugă la paginile lui Mallarmé şi „formează, împreună cu ele, o tradiţie literară"[126]. Spitzer avea dreptate, aşadar: noţiunea de literatură la care ajunge Thibaudet este tot tradiţia; criticul nostru rămâne un clasic, chiar dacă, spre deosebire de Brunetière, tradiţia sa nu exclude nimic. Totul – sau aproape totul – îşi are locul în geografia, cartografia sau geologia sa literară, ca şi la T.S. Eliot, un alt cititor al lui Bergson, un alt clasic modern, pentru care „totalitatea literaturii are o existenţă simultană şi compune o ordine simultană"[127], sau la Curtius în Germania. Această profesiune de credinţă, în ciuda stilurilor opuse şi a ostilităţii lui Rivière, îl făcea pe Thibaudet să aparţină grupului de la *NRF*.

Dar să mergem mai departe. Toate dualismele, simetriile, dialogurile şi antitezele, în durată şi în moment, prin mijlocirea cărora Thibaudet figurează pluralitatea literară, se rezumă la câteva alternative fundamentale, precum, „de trei sute de ani", cea între antici şi moderni, „în necesitatea şi în perenitatea sa, în mişcarea sa de sistolă şi de diastolă, ca un ritm profund al literaturii noastre"[128]; sau, încă mai universală, mai esenţială, „dualism perpetuu" la care Thibaudet trimite aproape în continuu, de pildă pentru a se deosebi de Brunetière, cea a eleaţilor şi a ionienilor, „care continuă de douăzeci şi cinci de secole între oamenii Ideii şi oamenii Realului", şi care este şi „legea cea mai constantă a literaturii franceze"[129]. În eseurile sale politice, Thibaudet nu optează niciodată între moştenitori şi agenţii de Bursă, între Paris şi provincie, între malul drept şi malul stâng ale Senei, toţi şi toate conformi cu acest model şi, în ultimă instanţă, cuplu al cuplurilor, acela al dreptei şi acela al stângii. Deşi a vorbit despre pluralism,

---

125 Albert Thibaudet, *Paul Valéry*, ed.cit., p. 2.

126 *Ibidem*, p. 3.

127 T.S. Eliot, *Tradition and the Individual Talent* (*Tradiţia şi talentul individual* – 1919), în *Selected Prose of T.S. Eliot* (*Selecţie de proze ale lui T.S. Eliot*), Faber and Faber, Londra, 1975, p. 38.

128 Albert Thibaudet, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 133.

129 *Idem*, „Pentru geografia literară", art.cit., p. 140.

Thibaudet a gândit întotdeauna dual – literatura franceză şi tot restul – şi a iubit dualitatea.

Ceea ce-l făcea pe Jean Grenier să tragă concluzia că, jonglând cu antiteze, Thibaudet nu mergea niciodată până în adâncul lucrurilor: „Citindu-l pe Thibaudet, te simţi la fel de stingherit ca atunci când călătoreşti alături de un prieten inteligent şi sensibil, dar care se arată la fel de interesat de lucrurile cele mai disparate. Vagabondajul intelectual, goana după fluturi ocupă un loc prea mare în opera lui."[130] Thibaudet nu era capabil, se pare, să dea un verdict critic. Aşa se explică indulgenţa lui faţă de Maurras, Barrès sau Brunetière, dublurile sale cu o judecată promptă şi sigură – critici în sensul etimologic, în sensul adevărat al termenului, nu în sensul liberal şi tolerant. Universala lui simpatie pentru celălalt, simţul său de relativitate în durată îl opreau să decidă. În consecinţă, antitezele sale nu erau niciodată rezolvate, ci menţinute până la capăt, pentru că Thibaudet nu credea nici într-o dialectică în stare să le anihileze: termenii opuşi coexistă pretutindeni în viziunea sa despre literatură, alegoria şi simbolul, ceea ce ţine de mecanic şi ceea ce ţine de viaţă, ceea ce este major şi ce este minor, masculinul şi femininul. Thibaudet era comprehensiunea întruchipată. Într-o foaie antisemită şi monarhistă pe care o cumpără în gara din Lausanne, purtătorul lui de cuvânt din *Prinţii din Lorena* descoperă o critică răutăcioasă faţă de o revistă la care el colaborează; numele lui este urmat de paranteza: („Mare e grădina lui Dumnezeu!"), pe care el o acceptă ca pe un lucru bun, „ca pe o definiţie a fiinţei sale şi ca pe un sfat de a persevera în acest mod de a fi". Dispreţuitoarea „apoftegmă din Lausanne" se identifică, pentru el, cu maxima „bunului critic"[131], care-l incită la toleranţă, la bunăvoinţă şi la înţelegere.

Poate că aşa se explică şi de ce a avut atât de puţini discipoli, căci elevilor le plac profesorii mai puţin subtili, mai isterici, care denigrează şi trag concluzii. Cariera lui Jean Prévost şi cea a lui Ramon Fernandez, ambii prezenţi în numărul omagial din *NRF* şi care i-ar fi putut transmite idealul criticii creatoare îmbinate

---

[130] Jean Grenier, „Thibaudet politician şi moralist", art.cit., p. 42.

[131] Albert Thibaudet, *Prinţii din Lorena*, ed.cit., p. 85.

cu istoria literară, au fost – ce-i drept – brutal întrerupte, chiar dacă în moduri diferite, în august 1944. În opinia lui Fernandez, „Thibaudet era criticul capabil să scrie în acelaşi timp un manual universitar menit să devină clasic şi un articol rezervat unei reviste tinere"[132]. Elogiul era echivoc, la fel ca atunci când Blanchot nota la el „o libertate surprinzătoare de a aprecia, care se unea cu deprinderi de gândire conforme unei moşteniri universitare"[133].

Momentul politic

Thibaudet se întreba ce-i făcuse pe majoritatea criticilor din secolul XIX să alunece spre politică. Guizot, Cousin şi Villemain, apoi Taine, Brunetière, Lemaitre şi Faguet, toţi şi-au pus, „la critica lor literară, prelungiri importante de critică politică"[134] – şi întotdeauna de partea dogmatismului şi a prejudecăţii. Până şi Sainte-Beuve îşi sfârşeşte cariera ca senator.[135] Thibaudet lega această tendinţă de moralismul impenitent al criticii profesioniste. El însuşi, refractar faţă de critica încununată de verdicte, a trecut, totuşi, de partea criticii politice pe la vârsta de cincizeci de ani, dar altfel decât ceilalţi, fără dogmatism şi fără prejudecăţi, „nu neutru prin demisie, ci neutralizat prin poziţie"[136], amestecând punctele de vedere de dreapta şi de stânga, cu aceeaşi empatie ca şi în critica literară, după modelul lui *Proudhon* de Sainte-Beuve, înmulţind dualismele pe post de pluralism.

Sau poate că Thibaudet, filozof, istoric şi geograf prin formaţie, nu a scris nimic altceva decât critică politică, mai ales în *Treizeci de ani de viaţă franceză*, opera sa cea mai ambiţioasă, şi chiar dacă Alain, filozoful radical, nu era de aceeaşi părere şi considera că Thibaudet „se despărţise aici de un timp şters, ba chiar, poate,

---

[132] Ramon Fernandez, „Critica lui Albert Thibaudet", art.cit., p. 53.

[133] Maurice Blanchot, *Critica lui Albert Thibaudet*, *op.cit.*, p. 324.

[134] Albert Thibaudet, *Ideile politice ale Franţei*, Stock, Paris, 1932, p. 232.

[135] *Idem*, *Fiziologia criticii*, ed.cit., p. 78.

[136] *Idem*, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 8.

de nişte eroi lipsiţi de consistenţă"[137], al căror impuls se pierduse în anii 1930. El renunţase, în tot cazul, să tragă concluzii asupra portretelor oamenilor mari din tinereţea sa – cei doi şefi spirituali ai naţionalismului, Maurras-provensalul, acest „vameş anti-Rousseau al naţionalismului"[138], cu care împărtăşea gustul pentru versurile frumoase şi pentru peisajele clasice" şi a cărui carte *Anchetă asupra monarhiei*[139] o lăuda, în 1909, ca fiind „cel mai puternic efort al unei doctrine politice, care a avut loc la noi de multă vreme, de la Alexis de Tocqueville, cred (şi, dacă nu vorbesc nici despre Renan, nici despre Taine, nu înseamnă că i-am uitat)"[140], şi Barrès cel născut în Lorena, al cărui *Cult al eului*, citit cu picioarele în jgheaburile de la streaşina liceului Louis le Grand[141], îl delectase, alături de Bergson, maestrul său venerat de pe vremea când se mai afla încă pe băncile liceului Henri IV – printr-o expunere de ansamblu despre generaţia sa, pentru care nu era încă pregătit. Din acest proiect s-au născut, când le-a venit vremea, cele trei eseuri politice ale sale din anii 1920 şi 1930, *Prinţii din Lorena*, *Republica profesorilor* şi *Ideile politice ale Franţei*, într-un mod liber, sub forma unor analize ale actualităţii politice.

Prinţii din Lorena este tot o carte şchioapă, faţada consacrată elogierii lui Barrès, care tocmai murise, în timp ce, în dialogul care urmează, Thibaudet regretă că Barrès şi Poincaré, consulul spiritual şi consulul temporal ai Blocului naţional, au pierdut pacea după ce au câştigat războiul.[142] Considerând o „eroare lorenă" politica franceză din Renania şi ocuparea bazinului Ruhr şi lăsând să se ghicească sentimentele sale antinaţionaliste şi pro-europene

[137] Alain, « Thibaudet politique » („Thibaudet politician"), în *NRF*, iulie 1936, p. 34.

[138] Albert Thibaudet, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 44.

[139] Charles Maurras, *Anchetă asupra monarhiei. 1900-1909*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1909.

[140] Albert Thibaudet, « *Enquête sur la monarchie*, par Charles Maurras » („*Anchetă asupra monarhiei*, de Charles Maurras"), în *La Phalange*, octombrie 1909, p. 547.

[141] *Idem*, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 126.

[142] *Idem*, *Prinţii din Lorena*, ed.cit., p. 102.

în ajunul alegerilor din mai 1924[143], el deplânge „imensa absenţă" a lui Jaurès – „acest Mistral normalist şi înzestrat cu darul elocinţei", după cum spune altundeva[144] –, „retorul din Toulouse", singurul care ar fi ştiut să i se opună „avocatului din Lorena" şi să adopte „punctul de vedere al Europei şi al umanităţii"[145].

Republica profesorilor, publicată de Grasset[146], rămăşiţe ale unui al doilea dialog început îndată după victoria Cartelului mişcărilor de stânga, întrerupt de boală şi reluat altfel în august 1926, după a doua cădere a lui Herriot, este, în schimb, o carte impecabilă, pentru că Thibaudet, impresionat de accesul la responsabilităţi al contemporanilor săi, Herriot, Blum şi Painlevé, normalişti crescuţi, ca şi el, pe vremea Afacerii Dreyfus, şi profesori la putere după avocaţi, îşi dă seama dintr-odată cum trebuie să povestească istoria generaţiei sale – treizeci de ani de viaţă intelectuală şi politică – şi renunţă la prudenţa lui obişnuită: „Doar după ce lucrurile s-au întâmplat îţi dai seama cât era de uşor să le prevezi"[147], constată el fără nici o jenă. „Afacerea Dreyfus a pregătit o democraţie de profesori", datorită opoziţiei dintre bursierii animaţi de acea „filozofie de moştenitori" apărată de Barrès. Thibaudet, în fine, îşi reglează conturile cu autorul romanului *Dezrădăcinaţii*, care prevestea în faţa lui, în 1923, în salonul său din Charmes: „Franţa este radicală"[148]. Data de 11 mai 1924 înseamnă deznodământul Afacerii Dreyfus şi „afirmarea republicii profesorilor": „Ce păcat că Barrès n-a asistat, pe 11 mai, [...] la revanşa lui Burdeau!"[149]

---

143 Albert Thibaudet, *Prinţii din Lorena*, ed.cit., p. 155.

144 *Idem*, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 199.

145 *Idem*, *Prinţii din Lorena*, ed.cit., pp. 179-180.

146 Al cărei catalog ar trebui citat în întregime, pentru a se putea aprecia mişcarea de idei la care lua parte Thibaudet; de exemplu: *Caliban parle* (*Caliban vorbeşte* – 1928) de Jean Guéhenno; *Tableau des partis en France* (*Descrierea partidelor din Franţa* – 1930) de André Siegfried; *Décadence de la liberté* (*Decadenţa libertăţii* – 1931) de Daniel Halévy.

147 Albert Thibaudet, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 105.

148 *Idem*, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 169.

149 *Idem*, *Republica profesorilor*, ed.cit., pp. 106, 123, 129, 134. Filozoful şi omul politic Auguste Burdeau (1851-1894) este modelul personajului Paul Bouteiller din romanul *Dezrădăcinaţii* de Maurice Barrès.

Totul este spus astfel, chiar dacă mai rămâne să fie explicate neputinţa de a guverna a radicalilor şi revenirea lui Poincaré în cărţi. Căci „în politică, la fel ca şi în literatură, profesorii mai curând îi urmează pe alţii decât inventează şi domină"[150]; ei nu sunt niciodată nişte oameni de Stat.

În *Ideile politice ale Franţei*, intuiţia lui Thibaudet, celebrată de politologi, constă într-o afirmaţie provocatoare: „Politica înseamnă idei"[151]. Şi aici, ca şi în literatură, îl încântă diversitatea. „Critica politică", pe care o face el, „consideră ideile politice, curentele politice nişte obiecte care sunt date în viaţa politică şi de viaţa politică a unei ţări"[152] şi reia, desigur, principiile criticii sale literare: ea reperează tradiţii care se transformă, de vreme ce timpul este viaţă. Eterogenitatea clipei, omogenitatea duratei fac ca nici o povestire, nici o secţiune să nu poată da seama despre vreun fenomen istoric; Thibaudet simpatizează şi de astă-dată cu toate ideile peisajului politic, le pătrunde din interior, calificându-şi „liberalismul activ" drept o poziţie „intermediară între o ştiinţă şi o artă, între geografie şi roman"[153]. Dar forţa sociologiei sale politice vine din faptul că el nu mai tergiversează lucrurile atunci când descrie, acoperind un răstimp de mai bine de un secol, cele şase familii politice pe care se întemeiază „pluralismul de idei" sau poli-ideismul"[154] Franţei: tradiţionalism, liberalism, industrialism, catolicism social, iacobinism (sau radicalism) şi socialism. Thibaudet aşteaptă de la criticul politic şi un „liberalism integral"[155] sau „hiperbolic", pentru a-l face să depăşească liberalismul şi, la nevoie, să-l poată denunţa, fiindcă termenul rimează cu fariseism şi colonialism: „El va vedea precaritatea liberalismului său şi va fi, la nevoie, liberal împotriva lui"[156].

---

150 Albert Thibaudet, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 249.

151 *Idem, Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 7.

152 *Ibidem*, p. 230.

153 *Ibidem*, p. 231.

154 *Ibidem*, p. 237.

155 *Ibidem*, p. 239.

156 *Ibidem*, p. 240.

Unele dintre analizele pe care le face Thibaudet celei de-a Treia Republici nu au fost dezminţite nici până astăzi – de exemplu, cuplul de bursieri şi de moştenitori, inspirat din *Dezrădăcinaţii*, ca distincţie constitutivă a societăţii franceze, chiar dacă Thibaudet îi recunoştea limitele – limitele radicalismului –, reamintind că Herriot fusese doar o singură dată descumpănit într-o dezbatere parlamentară, „în faţa unui fenomen care nu-i nici moştenitor, nici bursier, nici originar din Auvergne", şi anume atunci când Laval îi replicase: „Eu, unul, n-am căpătat bursă!"[157] – o situaţie imprevizibilă de genul terţului exclus, care nu anunţa nimic bun.

Boabele de mazăre din *Ideile politice ale Franţei* au rămas, pe bună dreptate, celebre, ilustrând această constantă a vieţii politice franceze (mai observabilă ca niciodată) – jena pe care o resimt oamenii politici de dreapta când trebuie să spună că sunt de dreapta: „Nu există un partid «conservator» sau de dreapta înscris în mod oficial, aşa cum nu există la băcănie boabe de mazăre «mari». Ba chiar ierarhizarea acestei legume conservate începe cu boabele de mărime «mijlocie» şi «aproape fine». În timp ce, din terminologia politică, sunt izgonite orice vocabulă intermediară, orice epitet moderator, care ar risca să încetinească frenezia cu care vocabularul casei începe să meargă, aşa cum făcea şi Kanut, spre stânga sinistră."[158]

Thibaudet semnalează, totuşi, faptul că „mişcarea sinistrogiră" de neoprit a limbajului parlamentar[159], sau „stângismul imanent al vieţii politice franceze"[160], este, din fericire, echilibrat de literatură şi de Paris, care „merg către dreapta", în timp ce restul ţării merge spre stânga[161]. „Franţa este o ţară în care literatura se numeşte Paris, exclusiv Paris, iar politica se numeşte provincie, nimic altceva decât provincie"[162]: încrucişând cele două dualităţi

---

157 Albert Thibaudet, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., pp. 162-163.

158 *Ibidem*, pp. 16-17.

159 *Ibidem*, p. 19.

160 *Ibidem*, p. 33.

161 *Ibidem*, p. 29.

162 *Idem*, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 106.

– Paris şi provincie, literatură şi politică –, Thibaudet a înţeles de ce, după Revoluţie, „nu a mai existat o literatură politică originală, vie, pitorească altfel decât de dreapta, chiar de extremă dreapta"[163]; de ce Barrès, Maurras şi Péguy au ieşit mai bine, din punct de vedere literar, din Afacerea Dreyfus, decât Zola şi Anatole France[164]; de ce literatura, care nu poate fi decât de opoziţie, tinde către dreapta în Franţa radicală; în sfârşit, de ce scriitorii şi profesorii, Parisul şi provincia, sau malul drept şi malul stâng ale Senei – acesta din urmă, un „avanpost"[165] al provinciei profesorilor la Paris – îşi aruncă priviri atât de urâte. „Panta este orientată spre dreapta şi meseria de scriitor îl face, pe cel ce o exercită, să se rostogolească fatalmente spre dreapta"[166] – spune Alain. Thibaudet, care nu înclină spre dreapta, ci spre Tournus şi Cluny[167], acceptă cu oarecare greutate această lege: „Panta meseriei de scriitor este la dreapta. De acord, cu toate că, în cazul lui Lamartine sau al lui Victor Hugo, a existat o pantă literară de stânga, o uşurinţă de stânga."[168] Totuşi, nu există o mai bună dovadă a caracterului dezinteresat al acestui liberal, în adâncul sufletului său, decât faptul că recunoaşte că există mai multă literatură franceză la dreapta şi că doreşte, în consecinţă, ca radicalismul să nu dispară din peisajul politic, fiindcă liberalismul, chiar dacă este vital în critică, nu colorează literele în „culori frumoase".[169] Astfel, De Maistre

[163] Albert Thibaudet, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 37.

[164] *Idem*, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 420.

[165] *Idem*, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 231.

[166] *Ibidem*, p. 168.

[167] *Cf. idem*, *Cluny*, Émile-Paul, col. « Portrait de la France », Paris, 1928.

[168] *Idem*, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 169.

[169] *Idem*, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 50. Louis-Albert Revah, un biograf al lui Benda, care nu-l prea avea la inimă pe Thibaudet, îi reproşează acestuia indulgenţa faţă de literatura de extremă dreapta. Îi impută, de exemplu, următoarea afirmaţie: „Ultra-rasismul truculent, de tipul celui practicat de Acţiunea Franceză, îi aparţine [...] mai degrabă literaturii decât politicii" (*ibidem*, p. 51) şi, pentru a sublinia delictul, citează o lungă listă de expresii antisemite dintre cele mai frapante, extrase din *L'Action Française* (*Julien Benda. Un misanthrope juif dans la France de Maurras* [*Julien Benda. Un mizantrop evreu în Franţa lui Maurras*], Plon, Paris, 1991, pp. 189-190). Dar

„...este un scriitor de rasă. El scrie într-una dintre cele mai frumoase limbi ale timpului său, infinit superioară celei a vecinei şi inamicei sale: Doamna de Staël."[170]

Alte două exemple ne vor convinge de perspicacitatea analizei sale politice: observaţia sa asupra trecerii catolicismului „la stânga cezurii"[171], odată Separaţia admisă, el prevăzând, încă din 1932, că dominanta catolicismului francez avea să fie, de-atunci înainte, una socială; sau distincţia făcută de el între cele două radicalisme, cel al comitetelor, mai evident, cel al lui Alain, al profesorilor[172], şi „radicalismul proconsular"[173], autoritar, centralizator, patriotic, insistând asupra suveranităţii populare şi ispitit de referendum, ceea ce-l făcea pe René Rémond să spună că Thibaudet anunţase gaullismul[174]. Cel de-al doilea radicalism îl intriga, dar acest portret i se aplica radicalului de modă veche, care, „ca şi ridichea obişnuită, ar fi roşu pe dinafară, alb pe dinăuntru, şi s-ar aşeza pe farfuria cu unt"[175].

Thibaudet vedea cu o anumită inocenţă viaţa politică: „După cincizeci de ani – observa el în 1927 –, un francez inteligent [...] îşi va fi dat votul, succesiv, tuturor partidelor"[176], ca şi cum toate partidele ar fi avut şi partea lor bună, ceea ce cu siguranţă nu va mai fi cazul câţiva ani mai târziu. Dar el refuza cu tenacitate să fie somat să se declare de dreapta sau de stânga, la fel ca recruţii din vechea armată germană, spunea el, care erau obligaţi să meargă

---

acest proces este trucat, pentru că se bazează pe o eroare de lectură a citatului din Thibaudet – *ultraracisme* (ultra-rasism) în loc de *ultracisme* (radicalism) –, ciudat lapsus din partea unui biograf care nu ezită să-l psihanalizeze pe Benda. Nu, Thibaudet nu apără nicăieri rasismul lui Maurras, dar este adevărat c-a avut întotdeauna o slăbiciune pentru literatura de dreapta.

170 Albert Thibaudet, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 78.

171 *Idem*, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 109.

172 Vezi Daniel Halévy, *La République de comités* (*Republica comitetelor*), Grasset, Paris, 1934.

173 Albert Thibaudet, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., pp. 147-148.

174 René Rémond, *Recitind* Ideile politice ale Franţei. *Thibaudet, istoric al familiilor de gândire*, art.cit., p. 116.

175 Albert Thibaudet, *Ideile politice ale Franţei*, ed.cit., p. 184.

duminica la slujbă sau erau consemnaţi în cazarmă până când îşi declarau religia. „Celui care vorbeşte despre politică de pe poziţiile unui liberal independent şi impenitent, cei care fac parte dintr-un partid îi răspund cu acreală că, între dreapta şi stânga, el seamănă cu un liliac, şi-i repetă pentru a mia oară: «Sunt pasăre, priviţi-mi aripile. Sunt şoarece, trăiască şobolanii!» Trebuie să fii ori şoarece, ori pasăre."[177] Thibaudet admite că oamenii politici trebuie să fie supuşi acestei alternative şi că trebuie să se decidă pentru un partid, dar el însuşi refuză „să-i aplice această regulă a jocului electoral şi parlamentar unui joc cu totul diferit, jocului criticii independente, sau, pe o treaptă cu mult superioară, celui al condiţiei de cleric, acestea două având nu numai dreptul, dar şi datoria de a fi fără partid, cu excepţia momentului alegerilor, când trebuie, de bună seamă, să voteze pentru cineva"[178]. Militanţilor din partide, alegătorilor care se numără „printre cadre" – aluzie la radicalism –, al căror angajament este necesar pentru organizarea vieţii politice, Thibaudet li-l opune pe alegătorul „de pe stradă", „care votează potrivit impresiei sale sau interesului său personal" şi care este „forma elementară a criticului politic independent" şi chiar „forma elementară a cărturarului" – adică Thibaudet însuşi, nu Benda, căruia i se opune aici în mod făţiş, refuzându-i acest titlu: „Iată de ce un critic politic va afişa o deplină indiferenţă când va fi acuzat de indecizie şi diletantism".[179]

*

În *Ideile politice ale Franţei*, din 1932, nu găsim nimic nici despre fascism, nici despre comunism; după un Apollinaire redus la minimum, nu se scrie nimic nici despre suprarealism, nici despre Malraux, Céline şi Queneau, după cum nu s-a scris nimic despre Colette, această mare doamnă a pământului, în *Istoria literaturii franceze*, din 1936. Thibaudet n-a fost deloc blând cu generaţiile

---

[176] Albert Thibaudet, *Republica profesorilor*, ed.cit., p. 65.
[177] *Idem*, „Citind *Memoriile unui turist*", art.cit., p. 915.
[178] *Ibidem*, p. 916.
[179] *Ibidem*, p. 917.

tinere, atrase la *NRF*, după 1919, de Rivière: „Peştele solubil al lui André Breton este o mişcare ce se agită, se avântă, se devorează pe sine, asemenea halbelor de bere de la Geneva, care fac atât de multă spumă, încât, dacă aştepţi puţin, vezi că mai rămâne doar un strop de bere, de parcă s-ar bea singure, sub ochii tăi"[180]. În ultimul său articol, „Atenţie la unic", apărându-se împotriva învinuirii că „n-a fost atent la ce este unic", Thibaudet răspunde că, dimpotrivă, „unicul demn de atenţia sa este cel care i-a lipsit"[181]. Literatura contemporană nu l-a mai reţinut după Valéry, cu excepţia lui Giraudoux. Dar nu trebuie să ne mirăm: sunt rari criticii care ştiu să citească vreun text publicat după ce au împlinit ei treizeci de ani, aceasta fiind, de altfel, cea mai bună dovadă a validităţii noţiunii de generaţie. În 1936, referinţele politice ale lui Thibaudet rămân Afacerea Dreyfus, Separarea Bisericii de Stat, reforma şcolară din 1902, care a „declasat" limbile clasice[182] şi care fixează începutul secolului XX din punctul lui de vedere (Breton a fost primul scriitor ieşit din această şcoală a ştiinţelor umaniste moderne, cum simte Thibaudet care, în 1914, a plecat la război luându-i cu el pe Tucidide, Vergiliu şi Montaigne[183]). Nimeni nu a înţeles mai bine decât el cea de-a Treia Republică, prin simpatie, prin intuiţie; nimeni n-a pătruns mai bine decât el viaţa politică şi literară interbelică, dar prin ceea ce aceasta prelungea din perioada dinainte de război, care a afectat-o în mod fatal.

Critic unic al generaţiei sale, Thibaudet a avut şansa ca această generaţie să fie cea mai singulară din întreaga literatură franceză, de mult timp şi pentru mult timp. Acest lucru a făcut din el un critic fericit, eminent şi amabil, un profesor care radia de bucurie – ultimul şi a dispărut la timp. Accepta viaţa în plenitudinea ei,

---

180 A. Thibaudet, „Epilog la *Poezia lui Stéphane Mallarmé*", art.cit., p. 184.

181 *Idem*, „Atenţie la unic", art.cit., p. 247. Paulhan nu a inclus-o în *Reflecţii* pe cea intitulată de Thibaudet „Despre suprarealism" (*NFR*, martie 1925), în care, comparând „neoromantismul hiperbolic" al lui Maurras, Thibaudet se mărturisea mai apropiat de acesta din urmă.

182 *Idem*, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. 516.

183 Vezi *La Campagne avec Thucydide* (*La război cu Tucidide*), Gallimard, Paris, 1922.

iubea literatura, credea că-şi va putea împărtăşi aceste iubiri prin profesoratul şi prin critica sa, „critică a frumuseţilor". „«Criticul – spune Sainte-Beuve – nu-i decât un om care ştie să citească şi care-i învaţă şi pe ceilalţi să citească.» Dar căruia-i place mai întâi să citească şi căruia-i place să-i facă şi pe ceilalţi să citească"[184], scria el – cu modestie şi înflăcărare –, ca motto la *Istoria* sa *a literaturii franceze*. Aşa se explică stilul său volubil, colorat şi dezinvolt: prin bucuria sa de a trăi, cum era încă posibil la trecerea dintr-un secol într-altul. Chiar şi *Mallarmé*-ul său emană bucurie, spre deosebire de cel al lui Valéry, care mărturisea: „L-am *adorat* pe M.[allarmé] din ură faţă de literatură şi ca semn al acestei uri care încă nu era conştientă de sine"[185]. Thibaudet a iubit literatura până şi în Mallarmé, dar în cele din urmă a învins d-l Teste.

Înfăţişarea de ţăran şi accentul din Burgundia pe care şi le-a cultivat Thibaudet, pofta cu care se aşeza la masă, căldura conversaţiei sale şi vioiciunea criticii sale sunt gustate cu nostalgie de noi, ca nişte amintiri ale unei lumi care s-a prăbuşit la scurt timp după el. Spitzer vedea ceva foarte franţuzesc, foarte pitoresc şi desuet în modul lui fericit de a fi. Nimeni n-a fost mai francez decât Thibaudet, fără îndoială; şi totuşi, cel mai frumos an din viaţa lui a fost acela în care a călătorit în Grecia. Oare nu numim francez, la el, ceea ce era grecesc, ionian, socratic, epicureic, într-un acord profund cu Republica ateniană? „Cu el s-ar putea face un capitol suplimentar la *Elenismul în Franţa*"[186], nota Curtius.

După al doilea război mondial, Gaston Bachelard şi apoi Jean-Pierre Richard au încercat, un timp, să facă să supravieţuiască o critică literară ca expansiune a iubirii, dar critica, în totalitatea ei, a devenit tragică, vinovată, prizonieră a negativităţii şi a bănuielii, sfâşiată, ca şi Orfeul lui Blanchot, între iubire şi dorinţă. Epilogul ultimului articol al lui Thibaudet nu era, de altfel, foarte vesel:

---

[184] Albert Thibaudet, *Istoria literaturii franceze*, ed.cit., p. VII.

[185] Paul Valéry, *Cahiers* (*Caiete* – ed. Judith Robinson), Gallimard, colecţia « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1974, vol. II, p. 1163.

[186] Ernst Robert Curtius, « Albert Thibaudet, classique » („Albert Thibaudet, clasic"), în *NRF*, iulie 1936, p. 65.

„Europa de astăzi este anti-literară. În Statele totalitare, nu este loc pentru unic. […] Este cu neputinţă ca Statele non-totalitare (pentru cât timp?), ca Franţa, să nu devină şi ele totalitare."[187] Descoperise răul Thibaudet, sau poate că-l ştiuse dintotdeauna şi-şi mascase melancolia sub strălucitoarea-i vervă; mai ştia că sfârşitul acestei lumi, în care discutase cu afecţiune şi amuzament despre literatură şi despre politică, era iminent: „Am trăit într-o lume în care pielea de şagrin literară încă mai putea să ţină loc de orice. Şi iat-o acum atât de micşorată, atât de inoperantă…!"[188]

187 Albert Thibaudet, „Atenţie la unic", art.cit., pp. 247-248.
188 *Ibidem*, p. 248.

Julien Benda, un reacţionar de stânga la *NRF*

Julien Benda şi-a construit în întregime lunga sa carieră de om de litere pe o idee fixă: respingerea filozofiei şi a literaturii moderne, în numele raţionalismului şi al universalismului epocii Luminilor. Discipol dezamăgit al lui Bergson înainte de 1914, partizan al inteligibilului, el a extins procesul intentat filozofului intuiţiei la toată literatura şi gândirea contemporane – văzute drept bergsoniene – în *Belphégor* (1918) şi şi-a reluat rechizitoriul antimodern şi antiliterar în *Franţa bizantină* (1945).

Or, el a devenit un nume greu la *NRF* odată cu apariţia cărţii *Trădarea cărturarilor*, care a reprezentat un succes de librărie în 1927. „Trecerea pe-acolo [pe la *NRF*] a durat aproape cincisprezece ani şi a însemnat o adevărată domnie de rege", recunoştea el mai târziu, dar adăuga şi că „această lungă viaţă în doi se baza pe o neînţelegere"[1]. Într-adevăr, nimic nu-i părea mai străin lui Benda – „raţionalist absolut", cum se autodefinea[2] – decât spiritul care domnea la *NRF* şi pe care el îl considera, luându-l ca model pe André Gide, „pasionat de îndoială, de «disponibilitate», de nelinişte, adept fervent al gândirii preţioase, al logicii sibiline, al ezoterismului verbal, dispreţuind tot ce este manifest, net, rectiliniu"[3]. Benda a dominat revista *NRF* dintre cele două războaie mondiale, precum reaua-conştiinţă antimodernă a lui André Gide, Jacques Rivière şi Jean Paulhan.

Nu mai puţin de şapte cărţi i-au apărut în foileton în *NRF* între 1927 şi 1937, astfel încât opinia publică a putut vedea în el

---

[1] Julien Benda, *Exerciţiul unui îngropat de viu*, ed.cit., p. 314.

[2] *Idem*, *Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 114.

[3] *Idem*, *Exerciţiul unui îngropat de viu*, ed.cit., p. 314.

eminenţa cenuşie şi chiar redactorul-şef al revistei. „Eram susţinut de director, Jean Paulhan, care-mi publica toate textele pe care i le trimiteam", scria Benda în 1944, întrebându-se el însuşi de ce. Paulhan ţinea la colaborarea lui, dar, pe de altă parte, „dintr-o serie de puncte de vedere, împărtăşea spiritul locului"[4], adică preţiozitatea, obscuritatea, raritatea, tot ceea ce Benda nu putea suferi la moderni. Paul Léautaud nota, în 1935, că Benda „...îmi spune că are în Paulhan un judecător excelent. Îşi citeşte corecturile împreună cu el. Aproape întotdeauna sugestiile lui Paulhan sunt bune. I se mai întâmplă, uneori, să nu fie de acord cu acesta, dar, în general, trage mare folos din faptul că-l ascultă."[5] La rândul său, Paulhan îl respecta pe Benda: „Ce pot să spun despre Julien Benda? Te face să-ţi doreşti să fii filozof", îi mărturisea el Catherinei Pozzi în 1929.[6] În 1935, îi explica lui Marcel Arland, care „a încetat brusc să-l stimeze pe Benda", cât de mult îl singularizează pe acesta, printre confraţii de la *NRF*, siguranţa de care dă dovadă: „Sunt multe lucruri pe care le stimez la Benda: de pildă, extrema lui onestitate în problemele pe care le ridică [...]. Niciodată nu schimbă, câtuşi de puţin, termenii problemei [...] pentru a găsi răspunsul. Lucrul acesta mi se pare din ce în ce mai preţios."[7]

Având la bază o formaţie ştiinţifică, demisionat de la Şcoala Centrală, apoi licenţiat în istorie, văr cu Doamna Simone[8], snob şi mizantrop, agitator de idei şi semănător de discordie încă de la primele sale articole asupra Afacerii Dreyfus, legat apoi de Péguy

[4] Julien Benda, *Exerciţiul unui îngropat de viu*, ed.cit., p. 314.

[5] Paul Léautaud, *Journal littéraire* (*Jurnal literar*), Mercure de France, Paris, 1954-1966, 19 vol.; aici, vol. XI, 2 iulie 1935, p. 43.

[6] Scrisoare către Catherine Pozzi, 29 octombrie 1929, în *Correspondance Jean Paulhan – Catherine Pozzi, 1926-1934* (*Corespondenţă Jean Paulhan – Catherine Pozzi, 1926-1934*), Claire Paulhan, Paris, 1999, p. 98.

[7] Jean Paulhan, *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. I, p. 358.

[8] Despre Pauline Benda (1877-1985), doamna Charles Le Bargy, apoi doamna Claude Casimir-Perier, amanta lui Alain Fournier, apoi doamna François Porché, zisă Doamna Simone, vedetă de teatru şi a Marelui Paris, personalitate care atrăgea privirile mai mult decât vărul ei, vezi amintirile acesteia, publicate sub titlul *L'Autre Roman* (*Celălalt roman* – Plon, Paris, 1954).

– printr-o „complicitate de amărăciune", după Daniel Halévy[9] –, rentier ruinat în 1913 şi trăind numai din scrisul său de-atunci înainte, Benda era un „mic demon doct şi cochet", cum îl descrie, în 1919, Maurice Martin du Gard, căruia îi plăcea spiritul său „insurecţional, categoric, autonom, superior"[10].

Introdus de Séverine[11] la *Revue blanche*, el a renunţat la existenţa de diletant şi a scris o serie de articole despre Afacerea Dreyfus, începând din toamna lui 1898, adunate în *Dialoguri la Bizanţ*[12]. Purtătorul său de cuvânt, Eleutheriu, spiritul liber, ducea o polemică aprinsă acolo împotriva anti-dreyfusarzilor, consideraţi nişte indivizi primari şi literari, cu viziunea lor metafizică asupra realităţii, care-i ridica împotriva raţionaliştilor. Benda le spunea „suferindele" acestor barbari, viscerali, sensibili şi romantici. De partea cealaltă, nici printre dreyfusarzi nu-i agrea pe toţi. Printre ei, vedea mai ales evrei solidari cu unul de-al lor, oportunişti, antimilitarişti, femei sentimentale, suflete romantice şi snobi, dar şi câţiva oameni drepţi şi cinstiţi: „cei apţi pentru fericire" sau „fericiţii", pe care Benda, pe vremea aceea mai nietzschean decât spinozist, îi opunea „suferindelor", adică masculinul împotriva femininului. Întregul Benda de mai târziu era deja prezent, ca stil intolerant şi brutal, dar a avut nevoie de mult timp ca să-şi facă un nume, de polemica sa cu Bergson dinainte de război, de articolele sale patriotice – sau polemice faţă de Romain Rolland – din *L'Opinion* (*Opinia*) şi *Le Figaro*, de pe toată durata conflictului[13], înainte de a deveni un model de gândire cu *Trădarea cărturarilor*.

---

[9] Daniel Halévy, *Péguy şi* Cahiers de la quinzaine, ed.cit., p. 300.

[10] Maurice Martin du Gard, « M. Benda chez André Spire » („Dl. Benda la André Spire" – iulie 1919), în *Les Mémorables, 1918-1945* (*Memorabilii, 1918-1945*), Flammarion, Paris, 1957-1960 şi Grasset, 1978, 3 vol.; aici, ed. Gallimard, 1999, pp. 91-92.

[11] Caroline Rémy (1855-1929), supranumită Séverine, jurnalistă, pacifistă şi feministă.

[12] J. Benda, *Dialogues à Byzance*, Éditions de *La Revue blanche*, Paris, 1900.

[13] *Idem*, *Les Sentiments de Critias* (*Sentimentele lui Critias*), Émile-Paul, Paris, 1917, şi *Billets de Sirius* (*Biletele lui Sirius* – articole din *Le Figaro*, 1916-1919), Le Divan, Paris, 1925.

Gide, care-l cunoştea din *La Revue blanche*[14], îl descrie în felul următor în 1932, când cariera lui ajunsese la zenit, în momentul în care i-a fost publicat *Discursul către naţiunea europeană*: „Contemporan cu Proust şi Valéry, nu m-aş mira ca Benda, care se arată a fi ca ei la bătrâneţe, să devină unul dintre principalii noştri dirijori"[15]. Născut în 1867, făcând parte din aceeaşi generaţie cu Gide, Claudel, Valéry şi Proust, dar fiind, mai degrabă, genul de *puer senex* – „copil bătrân" –, Benda, despre care nimeni nu ţine minte să fi fost tânăr vreodată[16], îşi va îngropa toţi contemporanii şi pe mulţi dintre cei mai tineri decât el. Jucărie a comuniştilor după 1945, Eleutheriu avea să abdice de la propria-i libertate şi să dispară de-a binelea în 1956.

Ciudat cuplu au mai făcut Benda şi Paulhan. Cum au putut ei să coabiteze atât de mult timp, pentru ca apoi, după Eliberare, să polemizeze ca nişte sălbatici? Benda a fost antifascistul de serviciu la *NRF* în anii 1930, dar cultivarea celebrului pluralism al revistei, în acelaşi timp modernă şi antimodernă, „reacţionară într-o lună, revoluţionară în cealaltă; fascistă în ianuarie şi antifascistă în martie", cum spunea, poate prea grăbit, Paulhan în 1937[17], nu este suficientă pentru a explica legătura dintre ei.

Dintr-un anumit masochism, Gide îl aprecia pe Benda (care, totuşi, n-a încetat să-l denigreze), însă n-a trebuit să-l apere la *NRF*, aşa cum a făcut cu Thibaudet împotriva lui Rivière în 1911.[18] După 1936 şi după apariţia *Tinereţii unui cărturar*, care nu i-a plăcut, el s-a numărat chiar printre cei care au vrut să-l îndepărteze pe Benda. Însă Paulhan, el însuşi suficient de pervers, încât să

---

[14] Gide îl zăreşte, în aprilie 1910, la *Cahiers de la quinzaine* (*cf. Jurnal*, ed.cit., vol. I, p. 635).

[15] *Ibidem*, vol. II, 29 decembrie 1932, p. 387.

[16] Într-o zi, când Benda se plângea de entuziasmul unuia dintre discipolii lui Péguy: „«E tânăr», mi-a spus el aspru. – «Vă asigur, Péguy, că pe vremea când eram eu tânăr...» – «Vreţi să-mi spuneţi că, atunci când eraţi tânăr, nu eraţi atât de tânăr ca el. Bănuiam eu.»" (*Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 76).

[17] Jean Paulhan, « Présentation de la *NRF* à la Radio 37 » („Prezentarea revistei *NRF* la Radio 37"), în *Opere complete*, ed.cit., vol. IV, p. 364.

[18] Vezi, mai sus, capitolul „Thibaudet, ultimul critic fericit", p. 309.

ţină la prezenţa lui Benda în revistă, ca să încurce lucrurile şi să inștaureze contestarea spiritului *NRF* chiar din interiorul revistei, l-a susţinut, mai ales împotriva lui Gaston Gallimard, care a fost dezamăgit curând de vânzările înregistrate de cărţile sale. După 1945, virulenta şi neplăcuta lor controversă, deopotrivă literară şi politică, a scos la iveală neînţelegerile şi resentimentele care se ghiceau în spatele colaborării lor asidue din anii 1930[19], însă Gallimard i-a mai publicat şi *Franţa bizantină* (1945), şi *Exerciţiul unui îngropat de viu* (1946), şi *Despre stilul ideilor* (1948), în care „editura de pe strada Beaune" era atacată cu bună ştiinţă, de către Gide, Valéry, Alain şi Proust în primul rând.

Pentru a evoca figura lui Benda-antimodernul, de la Afacerea Dreyfus până la Eliberare, de la diletantism şi antibergsonism până la radicalism şi comunism, trecând prin angajarea lui antifascistă din anii 1930, toate acestea cu aerul că aparţine castei cărturarilor şi că urmează mereu aceeaşi linie, este revelator să-l situăm în ambianţa de la *NRF*, un mediu aflat el însuşi la jumătatea drumului între modern şi antimodern, începând cu André Gide şi Jean Schlumberger şi terminând cu Jacques Rivière şi Jean Paulhan. Istoria raporturilor lui Benda cu *NRF* – în afara ei, alături de ea, înăuntrul ei, în centrul ei, împotriva ei etc. – este exemplară pentru „balansul peren" al carierei sale şi – beneficiu complementar – va face mai vizibile perplexităţile revistei însăşi.[20]

---

[19] O notă despre „amiciţia din familia lui Paulhan, care a supravieţuit anului 1940", din ediţia originală a *Exerciţiului unui îngropat de viu* (Éditions des Trois Collines, Geneva, 1944, p. 46), pe care Benda o suprimă în reeditarea de la Gallimard, din 1946, este înlocuită cu această înţepătură: „Metoda lui Taine, îmi scrie el, se găseşte în *Florile din Tarbes*. Mi se pare că se află acolo incognito" (ed.cit. [1968], p. 314).

[20] Despre Benda, vezi R.J. Niess, *Julien Benda*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1956; Jean Sarocchi, *Julien Benda. Portrait d'un intellectuel* (*Julien Benda. Portretul unui intelectual*), Nizet, Paris, 1968; Ray Nichols, *Treason, Tradition, and the Intellectual. Julien Benda and Political Discourse* (*Trădarea, tradiţia şi intelectualul. Julien Benda şi discursul politic*), The Regents Press of Kansas, Lawrence, 1978; Louis-Albert Revah, *Julien Benda. Un mizantrop evreu în Franţa lui Maurras*, ed.cit., 1991; Judith Belpomme, *Julien Benda eseist şi publicist*, teză de doctorat, Universitatea Paris-Nanterre, 2000, 2 vol.

Péguy sau Benda?

Înainte chiar ca Benda să colaboreze la *NRF*, raporturile dintre el şi revistă erau tensionate. Reîntorcându-se la scris, odată încheiată Afacerea Dreyfus şi după mai mulţi ani de călătorii şi de mondenităţi, el s-a identificat cu *Cahiers de la quinzaine*, în paginile căreia a prefaţat, în 1907[21], o lucrare a lui Georges Sorel, iar apoi a publicat patru cărţi, între 1910 şi 1913[22]. Romanul său *Hirotonisirea*, publicat de Péguy în anii 1911 şi 1912, a fost desfiinţat de Camille Vettard în *NRF*, redus la o psihologie abstractă de filozof: „Lipsit de peisaje, lipsit de descrieri, lipsit de portrete. [...] Îţi vine să crezi, uneori, că este o transpunere romanescă a *Eticii*." Vettard, care nu era, totuşi, un bergsonian, condamna intelectualismul lui Benda: „Cred că un studiu consacrat d-lui Benda ar putea avea ca subtitlu: «Despre neputinţa inteligenţei pure în artă şi în filozofie»... D-l Benda este inteligent în exces. [...] O dovadă incomparabilă de luciditate, de invenţie dialectică, de ingeniozitate critică şi de erudiţie. Dar care, cu toate acestea, ne lasă nesatisfăcuţi şi tulburaţi. Fiindcă aici inteligenţa nu e suficientă. E nevoie de intuiţie."[23] Într-adevăr, *Hirotonisirea* (un roman mediocru, o schiţă abstractă şi geometrică – Vettard nu se înşelase) a fost eliminat din cursa pentru premiul Goncourt, în 1912, din motive suspecte, în turul al şaptelea şi cu ajutorul votului preşedintelui,

---

[21] Georges Sorel, « Les Préoccupations métaphysiques des physiciens modernes » („Preocupările metafizice ale fizicienilor moderni"), în *Cahiers de la quinzaine*, caietul al 16-lea din seria a 8-a, 1907.

[22] Julien Benda, *Mon premier testament* (*Primul meu testament*), în *Cahiers de la quinzaine*, caietul al 3-lea din seria a 12-a, 1910; Gallimard, Paris, 1928; *idem*, *Dialogue d'Éleuthère* (*Dialogul lui Eleutheriu*), în *Cahiers de la quinzaine*, caietul al 5-lea din seria a 12-a, 1911; Émile-Paul, Paris, 1920; *L'Ordination* (*Hirotonisirea*), în *Cahiers de la quinzaine*, caietul al 9-lea din seria a 12-a, 1911 şi caietul al 4-lea din seria a 14-a, 1912; Émile-Paul, Paris, 1913; *Une philosophie pathétique* (*O filozofie patetică*), în *Cahiers de la quinzaine*, caietul al 2-lea din seria a 15-a, 1913; text reluat în *Despre succesul bergsonismului*, ed.cit., precedat de un *Răspuns celor ce apără bergsonismul*, Mercure de France, Paris, 1914.

[23] *NRF*, septembrie 1911, pp. 371-372.

în favoarea romanului – care nu era nici el mult mai bun – al lui André Savignon, *Fiicele ploii. Scene din viaţa de pe insula Ouessant.*[24] Decizia – care a şocat la vremea respectivă – a fost pusă pe seama antisemitismului lui Léon Daudet, fost coleg de şcoală cu Benda la Liceul Charlemagne.[25] În *NRF*, Ghéon i-a tratat pe cei doi candidaţi cu aceeaşi monedă, nu fără să-şi arate o discretă preferinţă pentru Benda: „[...] În cazul de faţă, se pare că anumite motive literare au fost suficiente pentru a o împărţi [Academia Goncourt] în două tabere, după cum este vorba de a-i acorda premiul d-lui Savignon sau d-lui Benda; căci nu se pot imagina două estetici mai diferite decât ale celor doi favoriţi – dacă se poate spune că d-l Savignon ar avea aşa ceva"[26].

Între timp, Vettard recenzase şi primul opuscul al lui Benda împotriva lui Bergson, *Bergsonismul sau o filozofie a mobilităţii*, „un atac aspru şi puternic", prezentându-l, de astă-dată, cu moderaţie şi lăudând o „carte mică, de o admirabilă frumuseţe lineară, ce rezumă un mare efort de a formula idei precise şi definiţii clare"[27]. Cel de-al doilea pamflet al lui Benda împotriva lui Bergson, *O filozofie patetică* – publicat de Péguy în anul 1913 –, a fost, în schimb, desfiinţat de Édouard Dolléans, care l-a considerat un „libel" şi a formulat în mod expres reproşul care i-a fost adresat mereu de

---

[24] A. Savignon, *Les Filles de la pluie. Scènes de la vie ouessantine*, Larousse, Paris, 1912.

[25] De exemplu, vezi abatele Mugnier, *Journal* (*Jurnal*), Mercure de France, Paris, 1985, p. 248. În 1939, Léon Daudet, adeseori imprevizibil, a respins *Cele şapte culori* ale lui Robert Brasillach (*Les Sept couleurs*, Plon, Paris, 1939), în favoarea *Paradisului terestru* al Doamnei Simone (*Le Paradis terrestre*, Gallimard, Paris, 1939), ceea ce l-a iritat cu atât mai mult pe vărul acesteia din urmă, cu cât Paulhan vedea în asta o „revanşă la adresa romanului *Hirotonisirea*"; Benda a trebuit să-i explice: „Teza lui L. Daudet va fi exact invers: «Vedeţi bine reaua-credinţă a lui J.B., atunci când pretinde că i-am refuzat Premiul G. mai demult pentru că este evreu... De astă-dată i-l acord unei evreice, dar pentru că are, în ceea ce-o priveşte, talent şi o gândire sănătoasă etc.»" (Julien Benda, scrisoare către Jean Paulhan, 14 noiembrie 1939, Fondul Paulhan, IMEC, PLH.13.13).

[26] Henri Ghéon, « M. André Savignon et l'Académie Goncourt » („D-l André Savignon şi Academia Goncourt"), în *NRF*, ianuarie 1913, p. 155.

[27] *NRF*, noiembrie 1912, pp. 940-944.

atunci lui Benda, în *NRF* sau în alte părţi: „Graţie unor definiţii fabricate din te-miri-ce, d-l Benda combate nu o imagine veridică a bergsonismului, ci o fantoşă de paie, căreia-i vine apoi foarte uşor să-i dea foc"[28]. Benda e un polemist de rea-credinţă; nu ezită să-şi caricaturizeze adversarii, ca să-i poată calomnia mai bine: „Se poate ierta faptul că urăşti sau chiar că te înşeli radical în privinţa ideilor împotriva cărora intri în luptă, dar nu şi faptul de a le deforma sistematic"[29]. În rest, Dolléans deplora tonul dezinvolt şi impertinent al cărţii: „Iată ce invenţii mediocre, a căror proastă dispoziţie nerăbdătoare, izbucnind, trădează slăbiciunea! Stilul, care surprinde într-un *Cahier de la quinzaine,* rămâne acela al unui pamfletar fără anvergură."[30] Această crudă recenzie se termina, după ce amintise „frumoasa formulă" a lui Péguy: „Ceea ce nu i se iartă lui Bergson este că ne-a scos din lanţuri "[31] – printr-o comparaţie făcută „de sus" a „acestei cărţulii cu gestul acelor sărmani care se duc la muzee ca să schiţeze câte un gest împotriva unei capodopere, cu scopul de a atrage atenţia publică asupra mizeriei lor"[32]. De astă-dată, autorul a trimis o scrisoare de protest pe care *NRF* a publicat-o.[33] Benda susţinea că ideile sale fuseseră cele „deformate sistematic" de colaboratorul revistei.

Édouard Berth, partizan al unei alianţe între Maurras şi Sorel, între Acţiunea Franceză şi sindicalism, s-a arătat şi mai necruţător: în romanul lui Benda şi în pamfletele sale antibergsoniene, el recunoştea „evreul ce ţine de metafizică, reprezentant eminent şi dintre cei mai distinşi al ghetoului intelectual şi parfumat", „misterul şi chintesenţa intelectualismului modern"[34]. Benda se considera un reprezentant al aristocraţiei intelectuale aflate în

---

[28] *NRF*, mai 1914, p. 885.

[29] *Ibidem*, p. 889.

[30] *Ibidem.*

[31] Vezi, mai sus, capitolul „Péguy între Georges Sorel şi Jacques Maritain", p. 278.

[32] *NRF*, mai 1914, p. 890.

[33] *NRF*, iunie 1914, pp. 1087-1089.

[34] Édouard Berth, *Fărădelegile intelectualilor*, ed.cit. (1926), p. 68.

luptă cu mareea democratică modernă, dar nu era decât o manevră abilă, prin care evreul devenea „mai patriot decât francezul din Franţa şi Navara" şi „mai antidemocrat decât oricine altcineva din Acţiunea Franceză şi din Sindicalia"[35]. În realitate, el nu avea nimic în comun cu aristocraţia autentică de rasă.

În acelaşi moment, sedus de *Nota despre d-l Bergson şi filozofia bergsoniană*, text apărut în *Cahiers de la quinzaine* în aprilie 1914, în care Péguy îl apăra pe Bergson împotriva lui Benda, Rivière îi cerea lui Péguy un articol pentru *NRF*, „cu tonul şi de dimensiunea" *Notei despre d-l Bergson*.[36] Rivière îşi alesese tabăra şi, după trei articole publicate unul după altul, atitudinea revistei *NRF* faţă de Benda părea clară.

Împotriva „literaturismului"

Publicat în 1918, studiul *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze* a fost, în schimb, mai bine primit. Scris în timpul războiului, acesta denunţa întreaga literatură contemporană, sub pretextul că ea căuta să stârnească senzaţii şi emoţii, şi nu o plăcere intelectuală, în măsura în care-şi declara scopul ca fiind atingerea, prin simpatie şi intuiţie, a uniunii mistice cu esenţa lucrurilor. Claudel, Gide, Barrès, Colette, Maeterlinck, Suarès, Romain Rolland erau asimilaţi descendenţei lui Bergson şi acuzaţi că vedeau în artă o stare afectivă pură, „din care se evaporă orice activitate intelectuală"[37]. Erau denunţaţi cu toţii pentru „ura împotriva inteligenţei"[38] de către un Benda care observa faptul că „*intelectual* a devenit aproape un termen de dispreţ în saloanele noastre"[39]. Acuzându-i pe Bergson şi pe emulii săi literari de

---

[35] Édouard Berth, *Fărădelegile intelectualilor*, ed.cit. (1926), p. 71.

[36] Jacques Rivière, scrisoare către Péguy, 15 mai 1914, citată în Péguy, în *Opere complete în proză*, vol. III, pp. 1790-1791.

[37] Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., p. 10.

[38] *Ibidem*, p. 17.

[39] *Ibidem*, p. 18.

„anti-intelectualism", Benda nu era mai puţin conştient de faptul că victimele sale pretindeau a critica doar „intelectualismul *prost înţeles*", „şcolăresc şi leneş", înţelegând că ei înşişi reprezentau „adevăratul intelectualism"[40], dar el refuza să cadă în capcana acestei negări, în care vedea un mijloc de „a se scălda în emoţionalul pur", păstrând, totodată, avantajele care-i sunt asociate în mod tradiţional renumelui inteligenţei[41]. În ceea ce-l privea, apărând intelectualismul, în sensul drepturilor reclamate de raţiunea matematică, luând atitudine în favoarea clasicismului şi ideilor, împotriva intuiţionismului, romantismului şi literaturii – „La Sorbona s-a născut ura mea faţă de literatorul cu pretenţii de om de ştiinţă şi de istoric pragmatist"[42] –, el adera la sinteza din textele lui Kant şi Comte, realizată de Charles Renouvier – el însuşi om de ştiinţă la origine –, adică la ideea de a depăşi pozitivismul în direcţia neocriticismului, devenit filozofie oficială a Republicii. În vremea studenţiei, descoperise cu entuziasm, la Renouvier[43] şi la Théodule Ribot[44], psihologia raţională pe care Bergson avea s-o trimită, curând, în domeniul trecutului, dar căreia avea să-i rămână el însuşi fidel, ca şi Frédéric Paulhan (1856-1931), de exemplu, cu zece ani mai în vârstă decât el, tatăl şi primul mentor al lui Jean Paulhan[45]. Benda nu l-a renegat niciodată pe Ribot şi nici, mai ales, pe Renouvier. *Schiţa unei clasificări*

---

40 Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., p. 19.

41 *Ibidem*, p. 97.

42 *Idem*, *Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 107.

43 Charles Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme* (*Tratat de psihologie raţională pe baza principiilor criticismului*), subtitlu al ediţiei a doua, revăzute şi adăugite (Bureau de la Critique philosophique, Paris, 1875, 3 vol.), a celui de-al doilea dintre *Eseurile de critică generală* (*Essais de critique générale*, Ladrange, Paris, 1859).

44 Théodule Ribot, *La Psychologie des sentiments* (*Psihologia sentimentelor*), Alcan, Paris, 1896.

45 „Să vă mărturisesc doliul meu de filozof? Tristeţea mea la gândul că dispare unul dintre rarii supravieţuitori ai spiritului liber şi clar?", îi scrie Benda lui Jean Paulhan la 15 martie 1931, după moartea lui Frédéric Paulhan (Fondul Paulhan, IMEC).

sistematice a doctrinelor filozofice, a acestuia din urmă[46], ce reducea „toate conflictele dintre şcoli la un mic număr de opoziţii fundamentale" a „devenit o biblie"[47] pentru el şi a constituit modelul cărţilor sale de succes din anii 1930. Epigraful din *Trădarea cărturarilor* a fost împrumutat de la acest maestru; memoriei sale şi celei a lui Kant deopotrivă le-a fost dedicată, în 1942, şi *Marea Încercare a democraţiilor*.

Benda îi reproşa artei contemporane dorinţa de a surprinde lucrurile în particularul lor, faptul că nu evoca decât individualul şi că proscria generalitatea, că-şi lua ca model muzica, văzută ca pură fluiditate, că refuza tot ce însemna determinism sau că se întemeia pe subiectivitate şi pe cultul eului, într-un fel de „concentrare asupra persoanei proprii, afazice şi neintelectuale"[48]. Vrând să trăiască în acord cu principiile sale, acest virtuoz a mers până acolo, încât a renunţat o vreme la pasiunea sa romantică pentru pian, ca să-şi salveze raţionalismul de influenţa „belphégoriană" a muzicii.[49] Misoginismul nu lipsea niciodată din diatribele sale: „Întreaga estetică modernă e făcută pentru femei", proclama el, deplorând neintelectualitatea şi lipsa de pudoare în special din scrisul Colettei.[50] „Belphégorismul" a fost asociat astfel cu „bovarismul", o altă maladie modernă pe care Jules de Gaultier o diagnostica deja de treizeci de ani, văzând în ea substituirea unei sensibilităţi morale cu una estetică.[51]

---

[46] Charles Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 vol., Bureau de la Critique philosophique, Paris, 1885-1886.

[47] Julien Benda, *Un recrut prin vremuri*, ed.cit., p. 140.

[48] *Idem, Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., p. 103.

[49] *Idem, Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 63. Revah citează o surprinzătoare conversaţie radiofonică de după 1945: „Această supremă asceză neproducându-mi deloc efectul scontat, am descoperit unde se afla răul; *era în sunetul însuşi...*" (*Julien Benda. Un mizantrop evreu în Franţa lui Maurras*, ed.cit., p. 165).

[50] Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., p. 113.

[51] Jules de Gaultier, autor a numeroase lucrări, începând cu *Le Bovarysme. La psychologie dans l'œuvre de Flaubert* (*Bovarismul. Psihologia în opera lui Flaubert* – Cerf, Paris, 1892), acceptă această asociere în prefaţa sa la cartea lui Constant Bourquin, *Julien Benda ou le point de vue de Sirius* (*Julien Benda sau*

Cu cât Benda se complăcea mai mult în descrierea dispreţuitoare a literaturii moderne, cu atât era mai scurtă explicaţia pe care o dădea acestei literaturi. Era evocată uneori – amintea el – „prezenţa evreilor", pentru a da seamă de înlocuirea inteligenţei cu emoţia în societatea franceză. Fără să nege acest lucru, Benda făcea distincţie între două feluri de evrei, unii „severi şi moralişti", alţii „avizi de senzaţii", altfel spus „ebraicii şi cartaginezii, adică Iahve şi Baal-Peor[52], Spinoza şi Bergson"[53]. Totuşi, urmând o argumentaţie ambiguă şi devenită obişnuinţă de la James Darmesteter şi Renan încoace, menită să-i absolve pe evrei, recunoscându-le, în acelaşi timp, responsabilitatea în privinţa întemeierii lumii moderne, deci pentru a respinge antisemitismul, justificându-l totodată[54], Benda sublinia că societatea franceză parcă abia aştepta să cedeze în faţa emoţiei şi intuiţiei: „Cred că societatea actuală a fost împinsă către alexandrinism de acţiunea evreilor [...]. *Dar această societate era deja, din proprie iniţiativă, alexandrină.*"[55] Erau avansate astfel câteva ipoteze, fără a răspunde problemei: societatea franceză fusese supusă acţiunii evreilor datorită vârstei sale avansate sau ca urmare a scăderii nivelului de cultură, a declinului „educaţiei teologice şi al cultului pentru literatura antică"[56] în particular, sau din cauza accesului la noile

punctul de vedere al lui Sirius), Éditions du Siècle, Paris, 1925 (despre antepublicarea acestei cărţi, vezi mai jos, p. 384, n. 177).

52 Divinitate moabită menţionată în Biblie (*Num.*, 25, 3-5); „demon plin de artă şi de prudenţă" într-o fabulă de La Fontaine (*Belphégor*, cartea XII, fabula nr. 27), inspirată de o satiră a lui Machiavelli împotriva femeilor; „demon al descoperirilor şi al invenţiilor ingenioase", după Collin de Plancy, în *Dicţionarul* său *infernal* (1863), Belphégor este ambasadorul Satanei în Franţa. „D-l Benda l-a numit pe Belphégor demonul pateticului", va spune Thibaudet în *Prinţii din Lorena*, ed.cit., p. 123.

53 Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., pp. 155-156.

54 Vezi, mai sus, capitolul „Antisemitism sau antimodernism. De la Renan la Bloy", p. 223.

55 Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., p. 157.

56 *Ibidem*, p. 160.

funcţii înalte al unor oameni necultivaţi. Benda spune fără ocolişuri: „Cât despre faptul că estetica omului în starea sa naturală ar fi romantismul, ca să ne convingem, este suficient să ne uităm la gusturile literare ale bonelor şi portăreselor noastre"[57]. Urmau alte explicaţii ale belphégorismului: intensificarea vieţii, nevoia ca scriitorii – şi chiar filozofii – să muncească (eroul său, Renouvier, se ferise de aşa ceva), ceea ce făcea ca exerciţiul reflecţiei să devină o meserie, în vreme ce „filozofia, şi ea, pentru a fi slujită cum trebuie, are nevoie de celibatul preoţilor ei"[58]. Teza din *Trădarea cărturarilor*, privitoare la secularizarea literelor, apărea încă de aici. În fine, societatea franceză era pervertită de dezvoltarea luxului şi de rolul pe care-l jucau femeile în răspândirea lui – catalog tradiţionalist şi antidemocrat de la un capăt la altul, care oferea prilejul unei lamentaţii convenţionale despre decadenţă.

Protestând împotriva romantismului, intuiţiei şi individului, Benda trecea drept avocatul clasicismului, al raţiunii şi al universalului, al tradiţiei, ordinii şi autorităţii. Fără îndoială, ideile sale antimoderne şi neoclasice, ba chiar antidemocrate şi antifeministe, îl apropiau de Charles Maurras, Pierre Lasserre şi Henri Massis, care au primit favorabil apariţia cărţii *Belphégor*. Maurras a făcut aluzie la ea în postfaţa din 1921 la *Drumul Paradisului* (1895), unde-şi revendica întâietatea şi reamintea propriile sale „strigăte de luptă repetate, care le-au precedat pe cele din recentul *Belphégor*, împotriva excesului de sentimentalism din arte, împotriva decăderii inteligenţei virile şi exaltării metodice a demonului feminin, care este cel mai capabil să facă din noi nişte efeminaţi"[59]. Clasicii

[57] Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., pp. 163-164.

[58] *Ibidem*, p. 169.

[59] Charles Maurras, *Opere capitale*, ed.cit., vol. I, p. 149. *Cf.* Henri Massis, *Judecăţi*, ed.cit., vol. II, p. 116. La puţin timp după aceea, în *Cazul d-lui Julien Benda, romancier şi filozof* (*ibidem*, pp. 209-235), Massis este sever, totuşi, la adresa cărţii *Les Amorandes*, nu fără un antisemitism evident: „Cine pe cine va învinge, cine va câştiga, Filon sau Plotin, Spinoza sau Bergson, Benda sau Porto-Riche? Fiindcă aici se află marea chestiune a filozofiei şi a «misticii» evreieşti. D-l Benda, care se pricepe la psihologia semită, nu este niciodată

ţinând de „uniunea sfântă" din timpul războiului, apărarea lor – aşa cum o făcuse Benda în articolele sale din *Le Figaro*, considerate de Proust „parcă de secol XVII"[60] şi pastişate în articolele de război ale lui Brichot din *Timpul regăsit* – se situa, totuşi, pentru încă o vreme, dincolo de diversele partide. Un fin observator precum Maurice Martin du Gard era sensibil la tot ce-l distingea pe Benda de Maurras: „În ceea ce spune despre romantism, simbolism, intuiţia bergsoniană, raţionalism sau umanismul greco-latin, văd ideile lui Charles Maurras şi ale lui Pierre Lasserre, cu câteva mici nuanţări – idei reluate, întărite, şlefuite cu o tenacitate fină şi meticuloasă de adversarul înnăscut al Naţionalismului integral"[61]. Benda nu a reluat niciodată pe cont propriu una dintre tezele cele mai cunoscute ale lui Maurras, care – situându-se într-o descendenţă satanică, pentru a vorbi ca Joseph de Maistre – afirma că Reforma se trăgea din Renaştere, Revoluţia din Reformă, romantismul din Revoluţie şi Republica din romantism.[62]

Pentru Maurras, ca şi pentru Lasserre, în celebrul său studiu *Romantismul francez*[63], romantismul literar se defineşte prin exaltarea individualităţii în detrimentul modelelor bazate pe rasă şi tradiţie, prin primatul sensibilităţii în direcţia vieţii. Atât gustul literar, cât şi temperamentul său politic îl opuneau pe Maurras romantismului, în raport cu care el întruchipa contra-romantismul, văzut ca reacţie inseparabilă de acţiune, al doilea romantism (Baudelaire, Flaubert) şi mergând până la simbolism.[64] Trecând de la literatură la politică, romantismul – estimează Maurras – a lucrat împotriva Statului, regelui, patriei, proprietăţii, familiei şi

---

mai sarcastic decât atunci când scoate în evidenţă metaforele bergsoniene împrumutate din vocabularul posesiunii fizice, pentru a reda mai plastic percepţia «imediată» a realului" (*ibidem*, p. 226).

60 Marcel Proust, *Carnets* (*Carnete* – carnetul nr. 3, fila 27^{V}; editori F. Callu şi A. Compagnon), Gallimard, Paris, 2002, p. 294.

61 Maurice Martin du Gard, *Memorabilii, 1918-1945*, ed.cit., p. 93.

62 Vezi Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., pp. 201-202.

63 Pierre Lasserre, *Romantismul francez. Eseu asupra revoluţiei sentimentelor şi a ideilor în secolul XIX*, ed.cit.

64 Albert Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 207.

religiei, în favoarea anarhiei şi nihilismului social; odată cu el, societatea s-a efeminat.[65] Un romantism vulgarizat a devenit forma literară a facilităţii, proprie Republicii tovarăşilor.

Or, Benda, zelator al Revoluţiei şi al Republicii – franco-iudaismul său a rămas intact –, „militarist iacobin", cum se autodefinea el în 1914[66], deşi se apropia de Maurras în privinţa cultului clasicilor, a evitat întotdeauna să acuze excesiv romantismul literar şi, chiar dacă nu iubea modernitatea, s-a ferit s-o asimileze romantismului politic. El manifesta indulgenţă, în *Belphégor*, faţă de primul romantism, pe care-l considera „plastic", excepţie făcând Lamartine, şi-l distingea de un post-romantism „muzical", condamnat începând cu Verlaine şi mergând până la Barrès.[67] Aşa cum spune în interviul din *Les Nouvelles littéraires*, acordat lui Frédéric Lefèvre în mai 1925: „Romantismul nu se realizează cu adevărat la noi decât de vreo treizeci de ani"[68]. Într-adevăr, „dacă la 1830 oamenii aveau cultul emoţiei, nu văd, totuşi, la ei umbra vreunui rechizitoriu împotriva virtuţilor spiritului"[69]. În schimb, „în 1890, odată cu Barrès, echilibrul s-a rupt complet, în favoarea sensibilităţii; este epoca *pan-lirismului*". Spre deosebire de Maurras, Benda insistă, deci, nu atât pe continuitatea, cât pe ruptura dintre primul romantism şi simbolismul lui Verlaine sau „pan-lirismul" lui Barrès. Sentimentalismul, existent dintotdeauna, nu este o invenţie romantică, iar „voinţa manifestată de cei de azi nu este nouă decât într-un anumit grad; dintotdeauna, sentimentalii au dorit ca sentimentul să fie, în acelaşi timp, şi o ştiinţă a sentimentului"[70]. Dar clasicismul şi chiar romantismul au ştiut să-i reziste intuiţionismului: „Pe vremea lui Hugo, ei [romanticii] voiau să vorbească despre mister; odată cu domnul Maeterlinck,

---

[65] Albert Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 212.

[66] Julien Benda, *Un recrut prin vremuri*, ed.cit.; p. 218.

[67] *Idem, Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., p. 46.

[68] Frédéric Lefèvre, *Entretien avec Julien Benda* (*Convorbire cu Julien Benda*), Chamontin, Paris, 1925, p. 10.

[69] *Ibidem*, p. 23.

[70] Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., pp. 92-93.

au vrut să fie absorbiţi de el. Se simte progresul."[71] În ceea ce priveşte lirismul pe tema iubirii, a religiei şi a melancoliei, Benda li-i opune lui Marceline Desbordes-Valmore, Lamartine şi Chateaubriand pe Verlaine, Claudel şi Barrès, aşa cum romantismului îi opune alexandrinismul.

Cu toate acestea, romantismul nu reprezintă, pentru Benda, ceva cu mult diferit de o estetică de portărese: „Aşa cum s-a spus că triumful creştinismului înseamnă că morala sclavilor o înlocuieşte pe cea a stăpânilor, la fel s-ar putea spune că triumful romantismului înseamnă că estetica omului natural se substituie, în societatea bună, esteticii omului civilizat"[72]. Pentru Maurras, naţia franceză era, prin însăşi natura ei, clasică.[73] Definind romantismul ca fiind „estetica omului în starea lui naturală", aşadar identificând romantismul cu natura, pe de o parte, iar clasicismul cu civilizaţia, pe de altă parte, Benda se distanţa încă o dată de Maurras, iar această răsturnare de perspectivă îi permitea să-l considere pe Maurras însuşi un romantic. Benda, căruia îi plac paradoxurile şi formulările îndrăzneţe, vede în stilul lui Maurras nu expresia raţionalismului pur, ci un „romantism al raţiunii", caracterizat ca atare prin „entuziasmul faţă de propriile-i doctrine"[74]. Maurras face apologia clasicilor, dar o face la modul romantic, nu raţional: *„Anthinea, Viitorul inteligenţei* arată dragostea pentru spiritul clasic luat ca subiect de exaltare romantică; tot aşa cum, în mod simetric, cartea Doamnei de Staël despre Germania este un elogiu al sufletului romantic, făcut de un temperament clasic"[75]. Iată un fel de săgeată de călăreţ part[76]: Doamna de Staël a fost mai clasică sau mai puţin romantică decât Maurras, iar Benda poate conchide, printr-o piruetă care condensează toată ingeniozitatea lui de sofist: „Dar iată o antiteză foarte romantică".

---

[71] Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., p. 127.

[72] *Ibidem*, p. 163.

[73] *Ibidem*, p. 164.

[74] *Ibidem*, nota J, pp. 204-205.

[75] *Ibidem*, p. 206.

[76] Călăreţii parţi trăgeau cu arcul în timp ce se retrăgeau (*n.trad.*).

În *Trădarea cărturarilor*, Benda mai distinge cu grijă – este condiţia necesară pentru a nu confunda clasicismul său cu cel al Acţiunii Franceze – romantismul de la 1830, care a contribuit la „slăbirea sensibilităţii la raţiune şi, în general, la slăbirea înaltei ţinute intelectuale", dar fără ca „dispreţul faţă de această sensibilitate să se facă resimţit în vreun fel", de „revoluţia de la 1890", adică de barrèsism şi de bergsonism, care inaugurează epoca „pan-lirismului", pun în relaţie de opoziţie frontală sensibilitatea intelectuală şi sensibilitatea artistică şi optează irevocabil pentru cea de-a doua.[77]

Mai târziu, în *Franţa bizantină*, deşi observă că sciziunea dintre literatură şi intelectualism - „autonomia" literaturii, cum se spune astăzi – a început, într-adevăr, odată cu autorii romantici din secolul XIX, el precizează, totuşi, că aceştia din urmă n-au făcut o doctrină din asta.[78] „Literaturismul", pe care-l defineşte, de-acum înainte, ca fiind „voinţa literaturii de a-şi elabora legi proprii şi de a o respinge pe aceea a intelectualismului"[79], îşi are ori-ginile, desigur, în romantism, însă romanticii înşişi n-au cedat în faţa acestei tentaţii: „Romanticii din secolul XIX nu s-au gândit niciodată să alunge din literatură moravurile inteligenţei; au dorit întotdeauna ca, prin intermediul temperamentului fiecăruia dintre ei, literatura să exprime universalul; nu i-au cerut niciodată să nu ţină cont de conformitatea faţă de real; n-ar fi admis niciodată că ea constă într-o pură «extensie a limbajului» şi că puţin îi pasă dacă spune sau nu ceva"[80]. Romantismul păstra grija de a reda realitatea şi adevărul. „Cu toate acestea, asaltul împotriva inteligenţei [...] îşi face simţită prezenţa la Baudelaire"[81], în intenţia de a aboli distincţia dintre subiect şi obiect, iar Flaubert visa la o literatură despre nimic. Dar Benda, vorbind o dată în plus despre placa turnantă pe care a reprezentat-o anul 1890, continuă

---

[77] Julien Benda, *La Trahison des clercs*, Grasset, Paris, 1927, pp. 209-210.

[78] *Idem, Franţa bizantină*, ed.cit., p. 17.

[79] *Ibidem*, p. 170

[80] *Ibidem*, p. 171.

[81] *Ibidem*, p. 172.

să salveze Revoluţia şi Republica de asimilarea lor cu romantismul, pe care o face Acţiunea Franceză. Abia „odată cu Mallarmé, Proust, Gide, Valéry (prin doctrinele, dacă nu prin operele lor), Giraudoux, Suarès, suprarealiştii şi descendenţii lor, ajungem să avem acest lucru […]: *literatorul pur*"[82].

Ultimele rânduri din *Franţa bizantină* ilustrează dificultatea de a stabili o frontieră netă între romantism şi modernitate. Comentând un citat din Victor Hugo, care, după el, îi anunţă pe Bergson, Proust, Gide, Jouve, Éluard şi Fargue, Benda conchide că „«incomensurabilitatea» dintre limbaj şi viaţă", adică teza care-l face să vadă roşu în faţa ochilor de câteva decenii – a neîncrederii faţă de limbaj şi de retorica formulată de Bergson în *Eseu despre datele imediate ale conştiinţei* – „e o piesă eternă din arsenalul romantic"[83].

Pentru un alt partid al inteligenţei

Asimilarea neoclasicismului lui Benda – raţionalist, revoluţionar şi republican – cu Acţiunea Franceză se sprijină, aşadar, pe o neînţelegere, iar cele două critici făcute romantismului nu pot fi suprapuse. Odată cu *Belphégor*, Benda a ocupat un loc singular în peisajul intelectual francez, acela al reacţionarului de stânga, antidemocrat în maniera lui Renan. După Louis-Albert Revah, „există o cerere pentru ceea ce oferă Benda: o gândire reacţionară non-maurrasiană"[84], particularitate care nu-i scăpase directorului de la *Nouvelles littéraires*: „Prin pesimismul său radical, s-ar plasa mai degrabă la extrema dreaptă, dacă stânga presupune credinţa în progresul omului şi în bunătatea originară. Totuşi, este văzut ca fiind, cel mai adesea, la stânga, atât de mult se înflăcărează pentru dreptate şi adevăr, care sunt teme ale stângii."[85]

---

[82] Julien Benda, *Franţa bizantină*, ed.cit., p. 173.

[83] *Ibidem*, nota Z, p. 292.

[84] Louis-Albert Revah, *Julien Benda. Un mizantrop evreu în Franţa lui Maurras*, ed.cit., p. 165.

[85] Maurice Martin du Gard, *Julien Benda ou le délice du monstre* (*Julien Benda sau deliciul monstrului* – 1935), în *Armonii critice*, ed.cit., p. 71.

Benda se amuza de comparaţia cu Maurras, aşa cum arată acest fragment de conversaţie datat 1935, din *Memorabilii*: „Aproape că s-ar zice că faceţi parte din Acţiunea Franceză. Mă faceţi să mă gândesc, de asemenea, la Maritain [...]. – Ah, dacă n-aş fi evreu, aş fi sfântul Toma din Aquino al zilelor noastre! – Spuneţi, mai degrabă, că sunteţi un Maurras evreu! – Aşa este, exact aşa, dragă prietene, recunoaşte Benda, flatat şi amuzat."[86]

Or, el era, de-acum, luat în serios de cei pe care-i ataca. Rivière însuşi a recenzat *Belphégor* în numărul din iunie 1919 al *NRF*, primul număr al noii serii, după întreruperea din timpul războiului, aproape scuzându-se de reticenţele din trecut ale revistei: „N-am fost întotdeauna blânzi aici cu d-l Benda. Poate chiar i-am făcut o anumită nedreptate."[87] Desigur, Benda este mereu la fel de ranchiunos, indispus şi dezagreabil, „nu-şi iubeşte contemporanii şi se străduieşte metodic să le şi arate acest lucru"[88]; chiar întruchipează resentimentul, văzut ca „pasiunea fundamentală a sufletului evreu", după Nietzsche. Însă lucrul acesta are şi părţi bune, fiindcă el nu ezită să spună adevăruri incomode: „Ura conferă geniu", scrie el.[89] Iar Jacques Rivière este de acord cu Benda în privinţa unora dintre diagnosticele sale: „Este cert că partea acordată sensibilităţii, atât în percepţia, cât şi în elaborarea estetică, a devenit astăzi exorbitantă". Fără îndoială că Benda exagerează atunci când reduce emoţia estetică la plăcerea intelectului, dar directorul de la *NRF* îi împărtăşeşte rezervele în privinţa literaturii dinainte de război şi-i concede faptul că „prejudecata imanenţei autorului faţă de propria-i operă" compromite „creaţia contemporană în întregime"[90]. Rivière respinge şi el tendinţa scriitorilor moderni de a concepe limbajul ca pe un scop şi nu un mijloc, de a-l face să fie, în consecinţă, la fel de obscur ca şi lucrurile – a se vedea exemplele de onomatopee futuriste –, după care invită la o

---

[86] Maurice Martin du Gard, *Memorabilii, 1918-1945*, ed.cit., p. 637.

[87] *NRF*, iunie 1919, pp. 146-147.

[88] *Ibidem*, p. 147.

[89] Julien Benda, *Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăţi franceze*, ed.cit., p. 11.

[90] *NRF*, iunie 1919, p. 150.

redresare a literaturii, conformă cu aceea a naţiunii: „Este necesar, în momentul în care cele mai frumoase calităţi franceze par să se trezească la viaţă, să regăsim secretul transcendenţei şi gustul pentru analiză"[91]. În definitiv, Rivière propune şi el o revenire a inteligenţei în literatură şi, dacă regretă faptul că mizantropia l-a împiedicat pe Benda să vadă efortul revistei *NRF* de a reînnoda legăturile cu „arta intelectualistă", pentru a apăra, încă dinainte de război, „virtuţile intelectuale în artă" – „D-l Benda pare să insinueze că suntem toţi aici nişte puri «emotivişti». Este un punct asupra căruia nu-i voi da niciodată dreptate" –, el recunoaşte, însă, că Benda denunţă nişte autentice tare contemporane.

De această dată, directorul de la *NRF* considera acceptabilă o carte a lui Benda, care părea să sugereze că o nouă alianţă clasică – republicană şi laică – era posibilă între „clasicismul modern" al revistei *NRF* şi „raţionalismul absolut" al lui Benda, în momentul în care *Le Figaro* publica „Manifestul Partidului inteligenţei", naţionalist şi catolic, semnat de Maurras, Massis şi Daniel Halévy, pe atunci foarte apropiat de Benda[92] sau de Henri Ghéon[93], un program de apărare a inteligenţei naţionale, care-i sedusese pe majoritatea părinţilor-fondatori de la *NRF*.

Fără a-i preveni, Rivière inaugurase recent noua serie a *NRF* cu un editorial în care cerea demobilizarea inteligenţei şi independenţa literaturii faţă de patriotism şi naţionalism, de morală şi de politică.[94] Massis îi făcuse o vizită înainte de publicarea respectivelor manifeste[95], deoarece războiul îl apropiase pe Gide de Maurras, însă Rivière ţinea la o revenire la originile revistei şi

---

[91] *NRF*, iunie 1919, p. 152.

[92] Daniel Halévy e conştient de rolul lui Benda în dezbatere: „Nu-mi place deloc expresia: *Partidul inteligenţei*. Este o expresie consacrată şi are un alt sens. De altfel, Benda a făcut să fie la modă cuvântul *inteligenţă*, toată lumea vrea să se raporteze la el", scrie acesta în *Jurnalul* său inedit, la 9 iulie 1919; citat de J. Belpomme în *Julien Benda eseist şi publicist*, ed.cit., vol. I, p. 115.

[93] *Le Figaro*, 19 iulie 1919.

[94] *NRF*, iunie 1919, pp. 1-12.

[95] Henri Massis, *Maurras et notre temps* (*Maurras şi epoca noastră*), Éditions de la Palatine, Geneva-Paris, 1961, 2 vol.; aici, vol. I, p. 132.

şi-a manifestat rezervele în legătură cu „Manifestul Partidului inteligenţei", în numărul din septembrie 1919 al *NRF*.[96] Fondatorii – Michel Arnauld, Schlumberger şi Henri Ghéon, viitor aderent la Acţiunea Franceză – şi-au exprimat şi ei, rând pe rând, în *NRF*, dezacordul faţă de apolitismul literar al lui Rivière[97]: „Dacă eram catolic, aş fi semnat şi eu manifestul Partidului inteligenţei", astfel începea punerea la punct a protestantului Schlumberger. În acest climat de divizare a părţilor, confruntat cu complezenţa vechilor fondatori faţă de Acţiunea Franceză, a ajuns Rivière să-şi dorească să nu-i mai displacă lui Benda.[98]

Acesta din urmă şi-a făcut intrarea la revistă în 1922, cu un lung articol neaşteptat, în deschiderea numărului din martie: un călduros elogiu adus unei ambiţioase trilogii romaneşti a lui Abel Hermant, pe care o lua ca pretext pentru a reveni la procesul făcut de el modernilor.[99] Hermant şi eroul său, Philippe Lefebvre, el

---

[96] *NRF*, septembrie 1919, pp. 612-618.

[97] Michel Arnauld, « Explications » („Explicaţii"), în *NRF*, iulie 1919, pp. 204-211; Jean Schlumberger, « Sur le Parti de l'intelligence » („Despre Partidul inteligenţei"), în *NRF*, octombrie 1919, pp. 788-791; Henri Ghéon, « Réflexions sur le rôle actuel de l'intelligence française » („Reflecţii asupra rolului actual al inteligenţei franceze"), în *NRF*, noiembrie 1919, pp. 953-964; urmate de un răspuns al lui Jacques Rivière, « Catholicisme et nationalisme » („Catolicism şi naţionalism"), în *NRF*, noiembrie 1919, pp. 965-968, susţinut de Thibaudet, « Sur la démobilisation de l'intelligence » („Despre demobilizarea inteligenţei"), în *NRF*, ianuarie 1920, pp. 129-140.

[98] Benda a fost sensibil la acest lucru şi şi-a făcut, fără îndoială, iluzii cu privire la înţelegerea dintre ei: „Benda îmi scrie brusc o scrisoare amabilă" – îi scrie Rivière lui Gaston Gallimard la 11 august 1919. „Ar fi comic, dacă n-ar fi sinistru" (*Correspondance Jacques Rivière – Gaston Gallimard, 1911-1924* [*Corespondenţă Jacques Rivière – Gaston Gallimard, 1911-1924*], editori Pierre-Edmond Robert şi Alain Rivière, Gallimard, Paris, 1994, p. 125).

[99] În articolul « Le triptyque de M. Abel Hermant » („Trilogia d-lui Abel Hermant" – *NRF*, martie 1922, pp. 257-275), Benda recenzează titlurile *L'Aube ardente* (*Zorile aprinse*), *La Journée brève* (*Ziua scurtă*) şi *Le Crépuscule tragique. Mémoires pour servir à l'histoire de la société. D'une guerre à l'autre guerre* (*Crepusculul tragic. Memorii în folosul istoriei societăţii. De la un război la alt război*), Lemerre, Paris, 1919, 1920 şi 1921. Benda îl cunoştea pe Hermant „de mai bine de o jumătate de secol" şi aveau multe în comun, după cum susţinea Maurice Martin du Gard în 1930 (*Memorabilii, 1918-1945*, ed.cit., p. 735).

însuşi scriitor, reprezintă, ca şi Benda, excepţii în rândurile „unei promoţii de oameni de litere, care, crescuţi de Taine şi Renan şi aproape toţi angajaţi în luptă sub stindardul raţiunii, au trecut apoi, majoritatea, în tabăra adversă"[100]. Benda continuă judecăţile din *Belphégor*: „Dezertarea a început către anul 1890, odată cu strigătul de protest al lui Faguet împotriva secolului XVIII, care nu numai că nu e creştin, dar se pare că nu e nici francez, şi a continuat până acum zece ani"[101], adică până la Sorel şi Bergson, Péguy şi Barrès. Prin cultul său al raţiunii pure, al inteligibilului, al concretului şi al măsurii, prin refuzul emfazei şi al romantismului, Lefebvre „îşi scandalizează semenii", lucru care atrage complicitatea lui Benda, acesta visând la Academie, unde *Belphégor* nu fusese prea rău primit: „Nu m-ar surprinde să aud că această încăpăţânare l-a costat mult în carieră, mai ales dacă, talentul său justificând acest lucru, a făcut totul să ajungă la Academie". Hermant, cu care Benda se identifică, „este unul dintre puţinii din generaţia sa, care nu va fi fost atins de religia lui Pascal, a acestui Pascal care a trebuit să aştepte apariţia şi la noi a filozofiei patetice, pentru a fi salutat drept părintele cugetării franceze (Voltaire şi Montesquieu, ascundeţi-vă!). Autorul *Cugetărilor* a putut spune şi el: «Voi fi înţeles pe la 1880»."[102] Recunoaştem asimilarea lui Pascal şi Bergson, practicată de Massis.[103] Spre deosebire de Acţiunea Franceză, nu secolul XVII îl contrapune Benda romantismului, ci secolul XVIII, pe Voltaire, şi nu pe Bossuet, pe Voltaire reîntrupat în Ernest Renan şi Anatole France. Hermant „propune, în aceeaşi lumină de graţie, cu aceeaşi abolire a dogmatismului, aceeaşi ierarhie de valori ca şi *Thaïs* sau ca opera istorică a lui Renan. De bună seamă, ea este expresia [...] Franţei intelectuale şi speculative, în opoziţie cu Franţa în plină ascensiune, pasionată

---

[100] Julien Benda, „Trilogia d-lui Abel Hermant", art.cit., p. 261.

[101] *Ibidem*. Despre *Secolul al optsprezecelea. Studii literare* de Émile Faguet, vezi mai sus, p. 158.

[102] *Ibidem*, p. 265.

[103] Vezi, mai sus, în capitolul „Péguy între Georges Sorel şi Jacques Maritain", p. 274.

– din păcate, în mod necesar şi, poate, pentru salvarea ei – de religiile moralei şi acţiunii."[104]

Benda tocmai publicase un al doilea roman, *Les Amorandes*[105], pe care conta pentru premiul Academiei şi al cărui insucces l-a făcut să cadă într-o „profundă amărăciune"[106]. Recenzia lui Paul Rival din *NRF* a fost una severă, aşa cum prevăzuse Benda, aducând în discuţie cazul lui Philippe Lefebvre. Fraza învechită, tonul nobil, melancolic, plângător „evocă Primul Imperiu": „D-l Benda, care a fost considerat adesea un campion al clasicismului, nu este, poate, decât un spirit sensibil la farmecul trecutului. [...] Cadenţa romanului său este aceea a unui amant de altădată."[107] Autorul lui *Belphégor* era aşteptat la cotitură: „Subiectul este dintre cele mai simple, dintre cele mai poetice: un bărbat iubeşte o femeie; ordinea socială îl smulge de lângă ea. [...] Tema aleasă este suficient de generală, ca să poată da naştere unei capodopere. Dar generalul şi banalul sunt aproape sinonime." Cum să faci un roman din generalităţi? *Les Amorandes* rămânea o operă seacă, alcătuită din „expozeuri filozofice întretăiate cu citate din Spencer sau D'Annunzio"[108], pe scurt – o carte scrisă de un filozof. Rivière, în ciuda indulgenţei arătate faţă de *Belphégor*, a continuat să-l ţină la distanţă pe Benda, înainte ca Paulhan să-i acorde acestui cenzor al modernităţii din ce în ce mai mult spaţiu în paginile *NRF*.[109]

---

[104] Julien Benda, „Trilogia d-lui Abel Hermant", art.cit., p. 275.

[105] *Idem*, *Les Amorandes*, Émile-Paul, Paris, 1922, după ce o bună parte apăruse în *Revue de France* (*Revista Franţei*), mai-iunie 1922.

[106] Potrivit lui Daniel Halévy, în *Jurnalul* său inedit, 22 august 1922, citat de J. Belpomme în *Julien Benda eseist şi publicist*, ed.cit., vol. I, pp. 122-123.

[107] *NRF*, august 1922, p. 230.

[108] *Ibidem*, p. 231.

[109] La câteva luni după moartea lui Rivière, Benda publica primul său articol important în *NRF*, plasat de Paulhan pe prima pagină a revistei, « Récréation métaphysique » („Recreaţie metafizică" – *NRF*, noiembrie 1925, pp. 513-534). Recenzând al doilea volum din *Tinereţea lui Ernest Renan*, de Pierre Lasserre (*La Jeunesse d'Ernest Renan*, Calmann-Lévy, Paris, 1925), Benda vorbeşte aici despre formarea metafizicii creştine. Lasserre (1867-1930) se îndepărtase de Acţiunea Franceză, mai ales în *Renan et nous* (*Renan şi noi*, Grasset, colecţia « Les Cahiers verts », Paris, 1923), şi sfârşise ca apărător al

Aşa-zisul cărturar

Trădarea cărturarilor, unul dintre titlurile cele mai celebre ale perioadei interbelice[110], publicat la sfârşitul anului 1927 în colecţia « Les Cahiers verts », pe care Daniel Halévy o lansase în 1921 la Grasset, a apărut în avanpremieră în *NRF*, între august şi noiembrie 1927[111]. Paulhan conta pe cartea lui Benda – după titluri ca *Bella*, *Călătorie în Congo* şi *Timpul regăsit* – pentru a face să crească spectaculos numărul abonamentelor la revistă.[112]

Epoca modernă este epoca politicului, observă Benda în primul capitol – excelent – al cărţii sale: „«Pe primul plan, politica», este cerinţa unui apostol al spiritului modern; politică pretutindeni, constată el, mereu politică, numai şi numai politică"[113]. De un secol încoace, progresul pasiunilor politice a fost unul ieşit din comun: pasiunile legate de rasă, de clasă, de partid, dar mai ales pasiunea pentru naţiune. Duşmăniile politice au fost organizate intelectual de către Marx şi Maurras. Iar cărturarii, „cei a căror

---

liberalismului (*Clarificare*, ed.cit.), elogiat, la moartea sa, de către Thibaudet, în « Réflexions. Lasserre et nous » („Reflecţii. Lasserre şi noi"), *NRF*, ianuarie 1931, pp. 104-107. Despre Paulhan şi *NRF*, vezi Laurence Brisset, *La NRF de Paulhan* (*Revista* NRF *a lui Paulhan*), Gallimard, Paris, 2003.

[110] Titlul a fost găsit în martie 1925, potrivit *Jurnalului* inedit al lui Daniel Halévy, notaţia din 3 martie 1925, citată de J. Belpomme în *Julien Benda eseist şi publicist*, ed.cit., vol. I, p. 136. Au fost publicate 25.000 de exemplare din carte pe parcursul a douăzeci de ani (în comparaţie cu 6.000 de exemplare din *Belphégor*, în treizeci de ani), va preciza Benda în 1948, în timpul polemicii sale cu Paulhan (« Un fossoyeur de la France. Jean Paulhan » [„Un gropar al Franţei. Jean Paulhan"], în *Europe*, nr. 32, septembrie 1948, p. 21, n. 2).

[111] Grasset nedispunând de o revistă, Daniel Halévy, care se afla în relaţii bune cu Paulhan, îi propusese acestuia publicarea în *NRF*, în avanpremieră, a unor titluri din colecţia « Les Cahiers verts » (*cf.* Sébastien Laurent, *Daniel Halévy*, Grasset, Paris, 2001, p. 344).

[112] Jean Paulhan, scrisoare către André Gide, 19 august 1927, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. I, p. 127; *Correspondance Jean Paulhan – André Gide, 1918-1951* (*Corespondenţă Jean Paulhan – André Gide, 1918-1951* – editori Frédéric Grover şi Pierrette Schartenberg-Winter), Gallimard, col. « Cahiers Jean Paulhan », nr. 9, Paris, 1998, p. 72.

[113] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, ed.cit., p. 19.

activitate rămâne străină, prin esenţa ei, de orice scop practic"[114], au început şi ei să facă jocul pasiunilor politice. Adjectivul *modern* este presărat peste tot în carte, mereu pe un ton peiorativ, desemnându-l pe cărturarul politic, cel care, de vreo cincizeci de ani, îşi „trădează funcţia"[115].

Credincios antimodernismului şi antibergsonismului său, Benda continuă cu fapte noi procesul adepţilor individualismului şi ai relativismului. El se arată sensibil, de-acum, la ascensiunea la putere a intelectualilor extremişti, la transformarea anti-universalismului lor filozofic şi estetic în particularism politic, de naţiune sau de clasă. *Trădarea cărturarilor*, o carte aproximativă, dar incisivă, şi-i fixează drept ţinte importante ale atacurilor pe Barrès şi Sorel, aflaţi în spatele lui Maurras, urmaţi de Bergson şi Péguy – el însuşi situat printre cei care au trădat mistica în favoarea politicii, chiar dacă a fost cel dintâi care a denunţat asemenea deviaţii după Afacerea Dreyfus. „Cărturarii se apucă să joace jocul pasiunilor politice", se indignează Benda[116]; abandonează planul spiritual în favoarea celui material; sacrifică ideile în favoarea acţiunii. Sunt citaţi aici: „oameni precum Brunetière, Barrès, Lemaitre, Péguy, Maurras", alături de câţiva germani (Mommsen, Treitschke, Ostwald), de D'Annunzio sau de Kipling. Benda li-l opune sistematic pe Renan, pe care Péguy – a doua răsturnare de situaţie – îl vedea răspunzător pentru ereziile „lumii moderne" şi pentru trădarea dreyfusismului.[117] Polemica privind misiunea publică a intelectualului s-a concentrat astfel, multă vreme, spre sfârşitul perioadei interbelice, în jurul rolului – mai degrabă nefast, după Péguy; mai degrabă benefic, după Benda – pe care l-a jucat Renan în a pune bazele Franţei contemporane. Dar scepticul Renan a fost un personaj prea ambiguu pentru a-i servi drept model lui Benda, iar idealul cărturarului rămâne

---

[114] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, ed.cit., p. 54.

[115] *Ibidem*, p. 63.

[116] *Ibidem*, pp. 55-56.

[117] Vezi, mai sus, capitolul „Péguy între Georges Sorel şi Jacques Maritain", pp. 262-263.

întruchipat de Renouvier, politehnist, filozof autodidact, rentier şi ascet retras departe de Paris, herald al universalului, „marele preot al unei întregi metafizici politice" şi „filozof al ideii republicane" în perioada imediat ulterioară anului 1870.[118]

Caracteristic pentru cărturarii trădători este faptul că apără particularul în detrimentul universalului şi, mai ales, că exagerează particularismele naţionale. Nu susţinea, oare, Barrès că: „Patriei, chiar dacă se înşeală, trebuie să-i dăm dreptate"[119]? Péguy nu ajunsese până acolo – moartea lui, survenită în august 1914, nu i-a mai dat ocazia –, dar, continuă Benda, „de cincizeci de ani, toţi moraliştii ascultaţi în Europa, cum ar fi Bourget, Barrès, Maurras, Péguy, D'Annunzio, Kipling, imensa majoritate a gânditorilor germani au glorificat strădania oamenilor de a se simţi parte a naţiunii lor, a rasei lor, în măsura în care ele îi diferenţiază şi-i opun, şi i-au făcut să le fie ruşine de orice aspiraţie de a te simţi om pur şi simplu, în sensul general şi transcendent pe care-l implică această calitate, în raport cu diferenţele etnice.[120] Această litanie, în care numele lui Péguy este amestecat în mod constant printre cele ale lui Bourget, Barrès şi Maurras, ca şi neîncetatul plural de antonomază, care-i aduna pe toţi laolaltă, i-au indignat pe mulţi: „Trădătorii trebuie combătuţi, nu trădaţi", i-au răspuns adepţii lui Péguy, citând din *Tinereţea noastră*.[121]

---

[118] Benda îi face apologia în « Les idées d'un républicain en 1872 » („Concepţiile unui republican în 1872"), în *NRF*, iulie şi august 1931, pp. 23-38 şi 215-227; aici, p. 25. A se vedea Marie-Claude Blais, *După principiul Republicii. Cazul Renouvier*, ed.cit. Claude Digeon îl menţionează pe Benda, alături de Abel Hermant, printre martorii influenţei exercitate de Renouvier asupra Universităţii celei de-a Treia Republici (*La Crise allemande de la pensée française, 1870-1914* [*Criza germană a gândirii franceze, 1870-1914*], P.U.F., Paris, 1959, pp. 334-335). În capitolul central din *Republica profesorilor*, intitulat *Moştenitori şi bursieri*, Thibaudet îl prezenta pe Jules Lagneau, deasupra lui Bergson, ca fiind modelul cărturarului pentru generaţia sa şi apărătorul valorilor spirituale împotriva celor terestre (ed.cit., pp. 141 şi 147).

[119] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, ed.cit., p. 65.

[120] *Ibidem*, p. 97.

[121] Roger Secrétain, « Un cheminement » („O evoluţie"), în *Cahiers de l'Herne*, nr. 32 (*Charles Péguy*), 1977, p. 324.

Barrès reprezintă trădătorul prin excelenţă – „el a furat instrumentul de lucru!", spunea despre el Jules Lagneau[122], cu destulă cruzime –, pentru c-a acceptat, în timpul Afacerii Dreyfus, ca justiţia şi dreptatea să depindă de epocă şi de circumstanţe, apoi, în timpul războiului, a înlocuit adevărul universal cu ceea ce este „adevărat în Franţa"[123]. Sorel îi calcă pe urme îndeaproape: chiar dacă nu stârnesc naţiunea împotriva universalului, în orice caz, intelectualii îndeamnă clasele sociale să se ridice una împotriva alteia, ceea ce este, „cum se ştie, teza din *Reflecţii asupra violenţei*, exaltată de o întreagă pleiadă de apostoli ai spiritului modern" şi explică faptul că atât fascismul italian, cât şi bolşevismul rusesc s-au revendicat de la Sorel, care împingea ura de clasă până la cultul violenţei.[124] Deşi nu precizează motivele care-l fac să fie împotriva lui Péguy, Benda este, totuşi, asociat „metafizicii adoptate de vreo douăzeci de ani"[125], aluzie clară la bergsonism, văzut ca primat a ceea ce este mai individual în noi – „durata" –, faţă de ceea ce este comun, general sau universal.

Benda simplifică mereu poziţiile şi mizele, dar şi reperează, nu fără justeţe sau oportunitate – începând cu Joseph de Maistre şi terminând cu Maurras, dar mai ales la Barrès şi Sorel – cea mai mare parte a trăsăturilor proprii unei tradiţii de gândire anti-rousseauiste şi anti-universaliste, cum ar fi accentul pus pe practică, realismul erijat în morală sau religia politicii experimentale, mergând chiar până la „divinizarea politicului"[126]. De asemenea,

---

[122] Vezi Albert Thibaudet, *Republica profesorilor*, ed.cit., pp. 137-138. Lagneau, maestrul lui Alain, întruchipare a „elitei clerului universitar", după spusele lui Thibaudet (*ibidem*, p. 139), îi succedase lui Burdeau, pe la mijlocul anului, ca profesor de filozofie al lui Barrès, la liceul din Nancy. Bouteiller din *Dezrădăcinaţii* îi are ca model pe amândoi, iar ultima scenă din *Chipurile lor*, în care François Sturel îl întâlneşte pe Bouteiller în grădina de la Versailles, în timpul scandalului legat de Canalul Panama, se inspiră dintr-o întâlnire a lui Barrès cu Lagneau în grădina de la Tuileries.

[123] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, ed.cit., pp. 118 şi 121.

[124] *Ibidem*, p. 113.

[125] *Ibidem*, p. 122.

[126] *Ibidem*, p. 133.

el denunţă moralitatea violenţei, împrumutată de la Nietzsche, ca şi dogma incurabilei răutăţi a omului, adică „romantismul pesimismului"[127], care aminteşte de Baudelaire şi de lecţia lui Sade asupra păcatului originar. Benda vorbeşte de „romantismul dispreţuitor" al lui Barrès, pe care-l identifică deja la Flaubert şi la Baudelaire[128], sau de „cultul cruzimii", pe care-l întrezăreşte la o serie întreagă de autori, mergând de la De Maistre, prin Baudelaire şi Flaubert, până la Sorel, care se extazia, împreună cu Nietzsche, în faţa „veseliei teribile şi a bucuriei profunde pe care le încearcă eroii, când vine vorba de distrugere, de voluptăţile victoriei sau ale cruzimii"[129]. Or, începând din anii 1920, toate aceste trăsături, trecând de la estetic la politic, au luat o întorsătură altminteri mai neliniştitoare decât dacă rămâneau într-o literatură elitistă. Trebuie să-i recunoaştem lui Benda faptul că s-a arătat conştient, mai devreme decât alţii, de pericolul răspândirii lor de către partidele de masă.

Péguy este, cel mai adesea, lăsat deoparte. Cu toate că nu uită niciodată să-l asimileze cărturarilor trădători, într-o enumerare insidioasă, Benda nu-şi precizează rezervele, cu excepţia unui punct. Se referă anume la concepţia lui bătăioasă, militantă sau chiar militărească, în maniera lui Nietzsche sau a lui Sorel, privitoare la viaţa spiritului – el, care-şi mărturisea admiraţia pentru filozofiile care „au ştiut să se bată"[130], care-l situa pe soldat pe un plan superior intelectualului şi care admira curajul, onoarea şi duritatea în gândire. „Accept c-am fost învingător, accept [...] c-am fost învins [...], dar nu accept c-am fost bătut", îi replica el lui Daniel Halévy în *Tinereţea noastră*[131], niciodată nostalgic în privinţa Afacerii Dreyfus în calitatea ei de luptă de idei. Benda avea motivele lui de sensibilitate faţă de aceasta, pentru că textul

---

[127] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, ed.cit., p. 150.

[128] *Ibidem*, p. 177.

[129] *Ibidem*, p. 160. Citat de Georges Sorel în *Reflecţii asupra violenţei*, ed.cit., p. 360.

[130] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, ed.cit., p. 182.

[131] Charles Péguy, *Tinereţea noastră*, *op.cit.*, vol. III, p. 41.

în care Péguy face elogiul cel mai insistent al gândirii ca duel, în numeroase pagini despre Corneille şi despre cavaleria franceză – „Nu e vorba să învingi. E vorba să te fi luptat cum trebuie"[132] –, era chiar acea *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, în care el respingea pamfletul lui Benda împotriva lui Bergson, *Notă* cerută de Rivière în 1914, neterminată, publicată în *NRF* în 1919 şi în care Benda era îndelung evocat, alături de Péguy[133].

Lui Péguy, Benda îi opune scepticismul rezonabil al lui Renan, dar şi distincţia, împrumutată de la Sainte-Beuve, între două feluri de inteligenţă – *inteligenţa-spadă* şi *inteligenţa-oglindă*[134]. Împotriva intelectualilor moderni, care se consideră soldaţi ai gândirii şi o folosesc pe aceasta din urmă drept armă de război, Benda laudă inteligenţa speculativă. Îngroşând trăsăturile unor Barrès, Sorel sau Péguy, cu toţii dispăruţi, Benda i se adresează indirect unei noi generaţii de intelectuali, aceea a lui Drieu La Rochelle, gata să se angajeze pe calea schimbării. Acuzând compromiterea scriitorilor în politică, invadarea literaturii de către pasiunile partizane, de naţiune sau de clasă, dezaprobând modul în care intelectualii, în loc să potolească pasiunile politice, le aţâţă, Benda apără, fără îndoială, raţiunea universală şi morala umanistă, împotriva lui Barrès, Bergson şi Péguy, dar mai ales împotriva moştenitorilor şi emulilor acestora. Momentul ales este departe de a fi unul neînsemnat. Susţinând că individualismul şi renunţarea la universal conduceau direct la naţionalismele şi totalitarismele moderne, Benda a fost unul dintre primii intelectuali care s-au pronunţat deschis împotriva noilor regimuri care luau naştere în Europa.

---

132 Charles Péguy, *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană*, *op.cit.*, vol. III, p. 1338.

133 Rivière a publicat fragmente din *Notă comună despre d-l Descartes şi filozofia carteziană* în deschiderea celui de-al doilea număr din seria nouă a *NRF*, după război (*NRF*, iulie 1919, pp. 161-201 şi august 1919, pp. 365-414). După o scurtă intrare în subiect, textul începe printr-un lung portret, de vreo douăzeci de pagini, al celor doi, Péguy şi Benda, cel mai bun bergsonian, respectiv cel mai bun antibergsonian, creştinul şi evreul, sub titlul „Doi prieteni se plimbă" (pp. 167 şi urm.).

134 Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, ed.cit., p. 181.

Întâlnirea dintre Benda şi *NRF* este la fel de curioasă, dacă o privim din ambele părţi. La începuturile ei, *NRF* se dorise templul „literaturii pure", însă războiul spulberase acest ideal. După ce pretinsese o întoarcere la surse, în iunie 1919, Rivière nu scăpase ocazia să se pronunţe asupra câtorva subiecte importante ale actualităţii, de pildă chemând la reconcilierea franco-germană.[135] *NRF* de pe vremea lui Gide, Rivière, Schlumberger şi Thibaudet[136] era percepută ca fiind pro-germană, la începutul anilor 1920. Or, antigermanismul era o trăsătură frapantă a *Trădării cărturarilor* a lui Benda. Autorul denunţa în carte voga naţionalismului în Franţa, dar orice naţionalism se inspira, în opinia lui, din gândirea germană: „Cărturarul naţionalist – susţinea el – este, în esenţă, o invenţie germană"[137]. Germania pierduse războiul, dar câştigase pe frontul ideilor, fiindcă „majoritatea atitudinilor morale şi politice adoptate, de cincizeci de ani încoace, de cărturarii din Europa sunt de origine germană şi [...], din punct de vedere spiritual, victoria Germaniei în lume este în prezent completă"[138]. Importate din Germania, ameninţarea iraţionalismului şi morala violenţei apăsau asupra raţionalismului şi republicanismului francez *à la* Renouvier. În timpul războiului, Benda criticase simbolismul sau bergsonismul, numindu-le „doctrine germane"[139]. Ideea de adevăr naţional se răspândise cu ocazia Afacerii Dreyfus: „Barrès îmi apărea drept un pragmatist german, cu tot ceea ce-mi repugnă la un asemenea personaj", spune Benda în *Tinereţea unui cărturar*.[140] Astfel, urmând acelaşi raţionament paradoxal care făcea din Maurras, în *Belphégor*, un romantic sau un romantic al clasicismului,

---

[135] Jacques Rivière, « Note sur un événement politique » („Notă asupra unui eveniment politic"), în *NRF*, mai 1921, pp. 558-571.

[136] Vezi şi *Prinţii din Lorena* (ed.cit.) de Thibaudet, care regreta eşecul de a obţine pacea.

[137] Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, ed.cit., p. 71.

[138] *Ibidem*, pp. 71-72.

[139] *Idem*, *Sentimentele lui Critias*, ed.cit., p. 132. Benda lăuda, totuşi, antigermanismul lui Bergson într-o scrisoare către Romain Rolland, publicată în *L'Opinion* din 16 februarie 1916 (*ibidem*, p. 270).

[140] *Idem*, *Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 116.

Benda reuşea să-l înfăţişeze pe Barrès – altă formulare îndrăzneaţă – ca fiind „antifrancez", fiindcă era un imitator al gândirii germane în naţionalismul său francez.

Devenit publicist în timpul Afacerii Dreyfus, apoi jurnalist patriot în cursul Marelui Război, Benda, pe care numai polemica îl inspira, cerea – în mod paradoxal – dezangajarea gândirii. Deşi îşi clama fără încetare cultul pentru raţiune şi obiectivitate, în realitate, nimeni nu era mai subiectiv şi mai pasionat decât el. Clasicismul său – de pe vremea Imperiului, nu de secol XVII – îi păcălise o vreme pe tradiţionalişti, dar, odată înşelate speranţele sale academice, el a predicat retragerea filozofică în momentul în care se pregătea pentru o carieră de militant antifascist, iar apoi de tovarăş de drum al comuniştilor.

Între Benda şi *NRF*, raporturile erau, aşadar, departe de a fi clare – şi de o parte, şi de cealaltă. Paulhan, devenit redactor-şef al *NRF*, după moartea lui Rivière în 1925, a dorit, ca şi acesta din urmă în 1919, să regăsească idealul de puritate „care a fost întotdeauna spiritul *NRF*"[141]. N-a reuşit nici el mai mult decât predecesorul său. *Trădarea cărturarilor* condamna faptul că intelectualii se supuneau pasiunilor politice, dar Benda pleda atât de zgomotos pentru un raţionalism republican militant, încât se angaja în favoarea neangajării cu cel puţin la fel de multă pasiune ca şi adversarii săi. El contracara, totodată, atât vechiul ideal de la *NRF* privitor la „literatura pură", cât şi programul său recent de reconciliere franco-germană.[142] Dacă Benda prezenta, în opinia lui Paulhan, interesul de a echilibra revista prin anti-germanismul său şi prin apelul la neangajare, curând el a angajat *NRF* mai frecvent decât Paulhan însuşi. Gide, căruia *Trădarea cărturarilor*

---

[141] Jean Paulhan, scrisoare către Schlumberger, iulie 1925, în care refuza un articol despre Germania, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. I, p. 97.

[142] În ianuarie 1931, împreună cu Paulhan şi alţi numeroşi colaboratori de la *NRF*, el semnează, totuşi, un „Manifest împotriva exceselor naţionalismului, pentru Europa şi pentru alianţa franco-germană" (*cf.* Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle* [*Intelectuali şi pasiuni franceze. Manifeste şi petiţii în secolul XX*], Fayard, Paris, 1990, p. 69).

i s-a părut o carte „remarcabilă"[143], i-a scris o scrisoare elogioasă autorului, dar – simptom al încurcăturii în care se afla – a omis să i-o trimită şi nu şi-a îndreptat greşeala decât după vreo doi ani, când a regăsit textul[144].

Pelerinul absolutului

Rezultat al tuturor acestor contradicţii, odată ce *Trădarea cărturarilor* a fost publicată în volum, nu mai puţin de trei recenzii au apărut, în decurs de două luni, în *NRF*, toate reticente. Gabriel Marcel a reluat, în decembrie 1927, raţionamentul lui Rivière în legătură cu *Belphégor*, din 1919: „Presantul rechizitoriu formulat de d-l Benda împotriva gândirii moderne" se sprijină pe neînţelegeri şi erori, dar, în acelaşi timp, el ne îndeamnă la un „examen de conştiinţă indispensabil"[145]. Refrenul a devenit familiar: Benda polemizează fără să se controleze, argumentele lui sunt specioase şi exagerate, dar cauzele pe care le apără sunt bune. De aceea, Gabriel Marcel va trage aceeaşi concluzie ca şi Rivière, iar poziţia va rămâne aceea de la *NRF*: Benda exagerează în privinţa formei, însă are dreptate în fond; nu este de-ai noştri, dar noi gândim ca şi el. Benda, care nu se mulţumea cu acest gen de cazuistică, i-a răspuns fără ocolişuri lui Gabriel Marcel în pagina următoare a revistei, cu iritare şi fără menajamente: prin recenzia sa ostilă la adresa universalismului, „un educator patentat cum este d-l Gabriel Marcel" vine să „înscrie încă un nume pe lista cărturarilor care-şi trădează funcţia"[146]. Oricine ar fi criticat cartea lui Benda şi-ar fi asumat riscul de a fi calificat drept trădător.

---

143 André Gide, scrisoare către Paulhan, 2 august 1927, în *Corespondenţă Jean Paulhan – André Gide, 1918-1951*, ed.cit., p. 70.

144 *Idem*, scrisoare către Benda, 8 noiembrie 1927, însoţită de o a doua scrisoare, trimisă pe 12 martie 1930 (Fondul Paulhan, IMEC, PLH13.13.20).

145 Gabriel Marcel, « En marge de *La Trahison des clercs* » („Pe marginea *Trădării cărturarilor*"), în *NRF*, decembrie 1927, p. 831.

146 *Ibidem*, p. 856 (paginaţie greşită, de fapt este p. 836).

În aceeaşi lună, „Reflecţia" lui Thibaudet îşi lua ca subiect *Trădarea cărturarilor*, pe care Jacques Rivière „ar fi fost fericit s-o publice"[147]. Mereu prolix, Thibaudet şi-a înmulţit articolele despre cărţile rivalului său, spre marele amuzament al acestuia din urmă, care-şi va aminti, peste un sfert de secol: „Când *NRF* a decis să publice cartea mea, *Trădarea cărturarilor*, Thibaudet, care făcea parte din juriu, s-a pronunţat împotriva acestei decizii, declarând că aveam o formă de spirit complet desuetă, lipsită de orice interes". Cartea s-a publicat şi a avut succes: „Drept care, Thibaudet i-a consacrat trei mari articole"[148]. Thibaudet împărtăşea conservatorismul republican al lui Benda, iar gusturile sale literare, începând cu *Mallarmé*-ul de tinereţe, îl îndepărtau din ce în ce mai mult de literatura contemporană; însă temperamentele îi opuneau profund pe cei doi intelectuali. Thibaudet se ţinuse la distanţă de Afacerea Dreyfus[149]; tăcuse în timpul războiului. Fidelitatea lui faţă de Bergson, admiraţia pentru Barrès, indulgenţa faţă de Maurras, cărora le consacrase de curând o importantă trilogie, bonomia lui, moderaţia, liberalismul – totul îl deosebea de Benda

---

[147] Albert Thibaudet, « Réflexions. La question des clercs » („Reflecţii. Chestiunea cărturarilor"), în *NRF*, decembrie 1927, p. 810.

[148] Julien Benda, « Qu'est-ce que la critique ? » („Ce este critica?"), în *NNRF*, mai 1954, p. 821; motiv de nemulţumire deja evocat în *Exerciţiul unui îngropat de viu*, ed.cit., p. 321. Thibaudet i-a consacrat, într-adevăr, numeroase „Reflecţii" din *NRF* lui Benda: « Réflexions. Pour les archives de *La Trahison des clercs* » („Reflecţii. Pentru arhivele *Trădării cărturarilor*"), în NRF, iunie 1928, pp. 825-831; urmare, în *NRF*, septembrie 1928, pp. 404-409; « Réflexions. Histoire de vingt-cinq ans » („Reflecţii. O istorie de douăzeci-şi-cinci de ani") şi « De l'Évangile à La Fontaine » („De la Evanghelie la La Fontaine"), în *NRF*, mai 1929, pp. 708-719 (despre *La Fin de l'éternel* [*Sfârşitul eternului*]); « Chez les clercs » („La cărturari"), în *NRF*, iulie 1929, pp. 102-103; « Le Pèlerin de l'absolu » („Pelerinul absolutului"), în *NRF*, septembrie 1931, pp. 455-460 (despre *Essai d'un discours cohérent* [*Eseu despre un discurs coerent*]); « Une voix de la nation européenne » („O voce a naţiunii europene"), în *NRF*, iulie 1933, pp. 116-122 (despre *Discours à la nation européenne* [*Discurs către naţiunea europeană*]); « De l'explication dans les lettres » („Despre explicaţie în domeniul literelor"), în *NRF*, octombrie 1935, pp. 567-572 (despre *Délice d'Éleuthère* [*Deliciul lui Eleutheriu*]).

[149] Albert Thibaudet, *Concepţiile lui Charles Maurras*, ed.cit., p. 83.

cel sec şi sentenţios. Thibaudet se scuza de celibatul lui; Benda şi-l revendica la modul agresiv. Maurice Martin du Gard îl identifica pe fiecare după propria-i valiză: „valiza cea mare, de piele neagră, purtată în bandulieră", a lui Thibaudet, evocată în *Memorabilii*, devenită, într-un necrolog, „valiză popească, pe care o purta mereu după el în bandulieră", şi „valiza uşoară", „valiza plată, micuţă" a lui Benda, „care conţine toate obiectele necesare în vacanţă"[150]. Semnătura lui Benda nu va apărea în numărul omagial scos de *NRF* la moartea lui Thibaudet, în 1936.

Benda şi Thibaudet reînnodau dialogul sau eternul conflict filozofic dintre idealism şi realism, dintre permanenţă şi mişcare, dintre eleat şi ionian sau dintre materia dură şi materia moale: potrivit lui Thibaudet, *Trădarea cărturarilor* provoca „discuţie şi rezerve, aşa cum pământul uscat cheamă ploaia"[151]. De la cărţile sale despre Bergson încoace, „d-l Benda nu s-a schimbat niciodată. Schimbarea, iată duşmanul său." Benda este „în luptă împotriva epocii sale"[152] (pentru Thibaudet, va replica Benda, „timpul are întotdeauna dreptate"[153]); el a scris „o carte de război sau, mai degrabă, o carte a războiului, [...] şi a gândit-o mai întâi ca pe o apărare împotriva germanului"[154]. Când Benda spune că naţionalismul este o invenţie germană, Thibaudet îi reproşează necunoaşterea istoriei: „Faptul general este o creaţie a naţionalităţilor, nu prin imitarea cărturarilor germani, ci prin intermediul Revoluţiei Franceze"[155]. Într-un cuvânt, totul îi desparte: „Sunt extrem de sensibil, ca amator de artă, la marele stil interior al disperării, folosit de d-l Benda, la frumosul stil material în care se explică. Gândirea mea sau natura mea refuză, în schimb, să împărtăşească substanţa acestui stil."[156] Pentru Thibaudet, care ştie să se bucure

---

150 Maurice Martin du Gard, *Thibaudet pe când trăia*, *op.cit.*, p. 68; *Memorabilii*, ed.cit., pp. 704, 952 şi 738.

151 Albert Thibaudet, „Reflecţii. Chestiunea cărturarilor", art.cit., p. 810.

152 *Ibidem*, p. 811.

153 Julien Benda, *Exerciţiul unui îngropat de viu*, ed.cit., p. 321.

154 Albert Thibaudet, „Reflecţii. Chestiunea cărturarilor", art.cit., p. 812.

155 *Ibidem*, p. 817.

156 *Ibidem*, p. 819.

de plăcerile vieţii, model al „francezului mulţumit", Benda întruchipează un ins mohorât, un „profet al lui Israel", un „pesimist absolut"[157] sau, potrivit unui titlu care ni-l reaminteşte pe Léon Bloy, un „pelerin al absolutului"[158], în vreme ce, pentru Benda, Thibaudet, un spirit „insesizabil", un „derviş în transă"[159] ori un „nevertebrat"[160], „aparţine armatei celor muţi, de care vorbeşte Spinoza: chiar dacă va mai scrie încă optzeci de cărţi de acum încolo, în ziua morţii sale nu va fi spus încă nimic"[161].

În opinia lui Thibaudet, care se amuza de orice şi care vedea în Maurras scriitorul, fără să-l ia prea tare în serios pe omul politic[162], Benda şi Maurras se asemănau precum faţa şi reversul: „*Trădarea cărturarilor* echilibrează, la o distanţă de douăzeci-şi-cinci de ani, *Viitorul inteligenţei*", acestea fiind văzute drept nişte „cărţi simetrice" sau drept „cele mai filozofice forme ale dialogului francez în jurul procesului Dreyfus", cum va spune Thibaudet

---

[157] Albert Thibaudet, „Reflecţii. Pentru arhivele *Trădării cărturarilor*", art. cit., pp. 826 şi 825.

[158] *Idem*, „Pelerinul absolutului", art.cit., pp. 455-460. *Le Pèlerin de l'absolu* este titlul unui volum din *Jurnalul* lui Bloy (ed.cit.).

[159] Julien Benda, scrisoare către Paulhan (1929), fondul Paulhan, IMEC. „Este regele celor pe care-i numesc «dervişi în transă»", îi repetă Benda lui Paulhan în 1942, anunţându-i cartea sa, *Franţa bizantină* (carte poştală inter-zonală, 14 august 1942, Fondul Paulhan, IMEC).

[160] Julien Benda, carte poştală inter-zonală adresată lui Paulhan (26 octombrie 1942), Fondul Paulhan, IMEC.

[161] Maurice Martin du Gard, *Memorabilii*, ed.cit., p. 636.

[162] „Ideile (opuse) de dreapta şi stânga sunt decupaje arbitrare de concepte ale unei realităţi dinamice şi complexe", ar fi spus Thibaudet, ceea ce-i justifica deja denumirea de „derviş în transă" (*Un recrut prin vremuri*, ed.cit., p. 138; citat reluat în *Franţa bizantină*, ed.cit., p. 64). Benda trimitea la *NRF* din decembrie 1934. În „Reflecţiile" din luna respectivă (« Les partis politiques en France » [„Partidele politice în Franţa"], pp. 894-900), citatul nu figurează, ci doar, potrivit distincţiei maurrasiene dintre ţara legală şi ţara reală, ideea că ţara reală este mai profundă şi mai autentică decât „decupajul politic practicat la fiecare patru ani, cu ajutorul cadrelor, în materia electorală" (p. 898); el figurează, în schimb, în « Les partis et les idées » („Partidele şi ideile"), *NRF*, iulie 1934, p. 93.

după apariţia cărţii *Sfârşitul eternului*, urmare a *Trădării cărturarilor*.[163] În *Viitorul inteligenţei*, Maurras regreta deja pierderea „independenţei literare" şi transformarea scriiturii într-o profesiune care compromite „existenţa speculativă"[164]. Dacă Maurras, în calitate de jurnalist politic, caută asentimentul, o „voinţă maladivă de solitudine orgolioasă" îl animă, în schimb, pe Benda[165] şi, în vreme ce Maurras apără o doctrină pozitivă, Benda nu proclamă decât un imobilism vid, o „doctrină idealistă a cărturarului în sine"[166]. Filozofiei sale a esenţelor îi lipseşte o teologie sau o ontologie, „şi am fi bucuroşi s-o cunoaştem, am citi cu mare interes un al treilea volum pe această temă"[167], deziderat pe care Benda l-a pus în practică în *Eseu despre un discurs coerent* – ca şi cum Thibaudet l-ar fi îndemnat să aprofundeze problematica din *Trădarea cărturarilor* şi să furnizeze metafizica pe care se bazează psihologia cărturarului şi care justifică morala sa contemplativă. Emulaţia a continuat, pentru că Thibaudet l-a încurajat pe Benda în redactarea memoriilor sale, prin obiecţiile formulate la adresa *Deliciului lui Eleutheriu* din 1935.

Ramon Fernandez a revenit la *Trădarea cărturarilor* în ianuarie 1928, în cronica sa intitulată „Eseurile", cu aceeaşi atitudine lipsită de complezenţă, dar fără superioritatea disciplinară a lui Gabriel Marcel: „D-l Julien Benda este filozoful aristocrat, filozoful cu mâinile curate. Cred c-ar trebui să se murdărească puţin, ba chiar mai mult, pentru a salva ceea ce venerează cu o intransigenţă care-l onorează."[168] Fernandez nu ştia încă despre ce vorbea.

Altminteri, una dintre cronicile cele mai pertinente este aceea a lui Daniel Halévy, fost coleg la *Cahiers de la quinzaine* şi prieten

---

163 Albert Thibaudet, „Reflecţii. O istorie de douăzeci-şi-cinci de ani", art.cit., p. 708.

164 Charles Maurras, *Viitorul inteligenţei*, *op.cit.*, pp. 69-70.

165 Albert Thibaudet, „Reflecţii. O istorie de douăzeci-şi-cinci de ani", art.cit., p. 709.

166 *Idem*, „Reflecţii. De la Evanghelie la La Fontaine", art.cit., p. 719.

167 *Idem*, „Reflecţii. O istorie de douăzeci-şi-cinci de ani", art.cit., p. 712.

168 Ramon Fernandez, « Les essais. Sur *La Trahison des clercs* » („Eseurile. Despre *Trădarea cărturarilor*"), în *NRF*, ianuarie 1928, p. 107.

care-l publica pe Benda în *Les cahiers verts*, în ciuda atacurilor sale împotriva lui Péguy, dar cu care Benda avea să se certe în curând. Halévy a obiectat că acel cărturar ideal al lui Benda era de mult timp o ficţiune sau o creatură medievală dispărută cel puţin din secolul XVIII.[169] Dacă Benda şi-a menţinut, în pofida lui Halévy, idealul privitor la „marele cărturar" contemplativ, el a trebuit să concedă, totuşi, că trădarea începea nu atunci când cărturarul devenea activ, de exemplu în numele valorilor universale, precum Dreptatea şi Adevărul – ceea ce-i salva pe Voltaire şi Rousseau, ca şi pe dreyfusarzi –, ci în momentul în care acţiunea sa era animată de o pasiune politică şi se exercita în profitul egoismului de naţiune sau de clasă, distincţie dificil de justificat în mod raţional sau în orice alt mod altfel decât ca un conflict el însuşi pasional: „La drept vorbind, nu iubesc atât raţiunea, cât pasiunea raţiunii", avea să recunoască Benda în memoriile[170] sale – poziţie nu prea îndepărtată de „romantismul raţiunii", pe care i-l reproşa lui Maurras în *Belphégor*. Cărturarul pur rămâne un ideal, dar în planul real un cărturar poate să formuleze, totuşi, judecăţi morale şi chiar să militeze fără să-şi contrazică poziţia de cărturar, dar cu condiţia să facă aceste lucruri în numele universalului.

Urmare condamnării Acţiunii Franceze de către Papa Pius XI în 1926, Jacques Maritain a făcut publică ruptura lui de Maurras în *Primatul spiritualului*[171], titlu care a putut părea sinonim cu *Trădarea cărturarilor* prin critica făcută axiomei maurrasiene „Politica mai întâi". O anumită confuzie între idealismul raţionalist al lui Benda şi neotomismul sau „umanismul integral" al lui Maritain era posibilă şi amintea de obiecţiile celor doi împotriva lui

---

[169] Daniel Halévy, « Deux livres sur l'apostasie des peuples » („Două cărţi despre apostazia popoarelor"), în *Bibliothèque universelle et revue de Genève* (*Biblioteca universală şi revista din Geneva*), decembrie 1927, pp. 733-750 (a doua carte recenzată de Halévy este *Primatul spiritualului* de Jacques Maritain). A se vedea răspunsul lui Benda în *Bibliothèque universelle et revue de Genève*, ianuarie 1928, pp. 115-118, reluat în *La Fin de l'éternel* (*Sfârşitul eternului*), Gallimard, Paris, 1929, pp. 54-55 şi 73.

[170] Julien Benda, *Un recrut prin vremuri*, ed.cit., p. 182.

[171] Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, Plon, Paris, 1927.

Bergson, dinainte de război. Massis, credincios Acţiunii Franceze, i-a reproşat lui Maritain această aparentă afinitate: „[...] ca odinioară, în legătură cu Bergson, chestiune în care Benda părea să vă semene – oare nu vă simţeaţi jenat? –, iată că acest critic spinozist apără «transcendentul», se revoltă împotriva «religiei lumii materiale»! Dar şi el, Benda, atacă «naţionalismul», «politicul» şi îi opune realului planul intelectual şi metafizic! Fie el «de stânga» sau «de dreapta», tânărul francez de astăzi are impresia că Benda şi Maritain vorbesc un limbaj identic: imaginaţi-vă dezamăgirea lui!"[172] Massis nu greşea îngrijorându-se, căci Maritain era de acord cu fondul gândirii lui Benda, care, „în ciuda erorilor sale, susţine lucruri adevărate"[173], şi-i dădea dreptate împotriva propriilor săi discipoli, precum Emmanuel Mounier, care apărau „religia lumii materiale" – „lumea materială, înainte de toate" a lui Péguy – ca mistică a Întrupării şi antiteză a metafizicii „sterile" a lui Benda: „Dumnezeu – obiecta Mounier – e primul «cărturar» care a «trădat», ca el mai sunt mulţi; Persoană şi Treime, el a trădat sistemul d-lui Benda dinainte chiar ca acesta să-l fi creat"[174].

Acţiunea Franceză trebuia să reacţioneze. Pierre Tuc – adică Henry Lasserre, fratele lui Pierre Lasserre – şi-a asumat sarcina de a-l desfiinţa pe Benda într-o serie de şapte articole antisemite, publicate în cotidian în decembrie 1927 şi ianuarie 1928, urmate de intervenţiile lui Maurras şi Daudet în februarie. Era începutul unei campanii care a făcut imposibilă confuzia dintre Benda şi Maurras, chiar dacă Drieu La Rochelle avea să-l mai acuze încă pe Benda în 1931 că a prelungit prea mult „o ceartă pentru cai verzi

---

[172] Henri Massis, *Maurras şi epoca noastră*, ed.cit., pp. 207-208.

[173] Jacques Maritain, scrisoare către Charles Journet, 20 octombrie 1928, în *Correspondance Charles Journet – Jacques Maritain, 1920-1929* (*Corespondenţă Charles Journet – Jacques Maritain, 1920-1929*), Éditions Saint-Paul, Paris – Éditions Universitaires, Fribourg (Elveţia), 1996, vol. I, p. 627. Vezi Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique, 1920-1930* (*Între Maurras şi Maritain. O generaţie intelectuală catolică, 1920-1930*), Éditions du Cerf, Paris, 1999, p. 221.

[174] Emmanuel Mounier, Marcel Péguy, Georges Izard, *La Pensée de Charles Péguy* (*Gândirea lui Charles Péguy*), Plon, Paris, 1931, p. 165.

pe pereţi"[175] cu Barrès şi Maurras. Jacques Bainville l-a condamnat pe Benda în *Revue universelle* (*Revista universală*): „D-l Julien Benda umple paginile revistei *NRF* cu polemici de gazetă"[176], iar Maurras l-a atacat: „Există un scriitor evreu a cărui ingeniozitate este înfloritoare, dar căruia, în ceea ce mă priveşte, nu-i recunosc calitatea de onest beligerant. Trebuie spânzurat din scurt şi de sus, ca un simplu hoţ furişat pe câmpul de luptă."[177] Şi a reamintit, fără să dea nume, faptul că Benda, răspunzându-i lui Halévy, ajunsese să-i excludă din rândul „cărturarilor trădători" mai întâi pe dreyfusarzi, apoi pe filozofii Luminilor: „Adevăratul cărturar, spune el, poate ieşi din solitudinea lui pentru a repara o nedreptate. După care, trebuie să se întoarcă în văgăuna lui."[178] Tonul folosit era cel puţin familiar: „Ce cretin! Dar ce cretin!"[179] Maurras

---

[175] Pierre Drieu La Rochelle, « Polémique libérale. Réponse à M. Julien Benda » („Polemică liberală. Răspuns d-lui Julien Benda"), în *Les Nouvelles littéraires*, 7 noiembrie 1931, p. 8.

[176] Jacques Bainville, « Un clerc » („Un cărturar"), în *Revue universelle*, 1 septembrie 1929, pp. 616-618; aici, p. 616.

[177] Charles Maurras, « Philosophie. L'ascétisme menteur » („Filozofie. Ascetismul mincinos"), în *L'Action française*, 5 ianuarie 1933; *Dictionnaire politique et critique* (*Dicţionar politic şi critic*), Cité des livres, Paris, 1933, vol. III, p. 461. O notă a editorului precizează aluzia: „D-l Julien Benda, autor al *Trădării cărturarilor*, unde pretinde a demonstra că scriitorul, filozoful, poetul care se interesează de politică şi intră în lupta politică trădează Spiritul". Ca urmare a unui articol din 1925 din *Mercure de France* (« Le point de vue de Sirius » [„Punctul de vedere al lui Sirius"], 15 ianuarie 1925, pp. 353-377), în care Constant Bourquin îl apropia o dată în plus pe Benda, „dreyfusard şi antidemocrat" (p. 360), de Maurras şi identifica în *Dialogurile la Bizanţ* ale lui Benda unul dintre primele semnale de alarmă, înaintea lui Maurras, asupra pericolelor democraţiei, Maurras a răspuns distanţându-se de „şcoala evreiască grupată la *Revue blanche*", „şcoală de nietzscheeni evrei", şi a negat că ea l-ar fi influenţat vreodată (*Mercure de France*, 15 februarie 1925, p. 280). Bourquin, care se revendica de la un antisemitism ceva mai discret decât al lui Maurras (*Mercure de France*, 1 martie 1925, pp. 564-566), nu va întârzia să se desolidarizeze de Benda în *Itinéraire de Sirius à Jérusalem, ou la Trahison de Julien Benda* (*Călătoria lui Sirius la Ierusalim, sau Trădarea lui Julien Benda*), Éditions de la Nouvelle Revue critique, Paris, 1931.

[178] Charles Maurras, „Filozofie. Ascetismul mincinos", art.cit., p. 463.

[179] *Ibidem*, p. 462.

îl trata pe Benda ca pe un soi de jefuitor, de vagabond, de profitor, care a scris o „carte incoerentă şi contradictorie, de care numele său rămâne lipit ca de un stâlp al infamiei"[180]. Halévy, despre care Maurras ştia că era certat cu Benda din 1930, ajunsese să-şi renege vechiul prieten: „De atunci, nimeni n-a mai auzit vorbindu-se de soarta nefericitului!"[181]

Criticat de Gabriel Marcel, Fernandez, Thibaudet, care n-au primit mai bine nici urmarea acestor cărţi – „mistificatorul se mistifică mai întâi pe el însuşi", afirma Gabriel Marcel în 1931[182]; cu „scriitura sa virilă, era să zic militară", va adăuga Fernandez, Benda slujeşte „tagma cărturarilor aşa cum un ofiţer îşi slujeşte patria"[183] –, prezenţa lui Benda rămânea curioasă într-o revistă a cărei poziţie devenea ea însăşi din ce în ce mai împărţită: el se angaja împotriva angajării intelectualilor; dezangajarea revistei *NRF* se înclina când într-o parte, când în cealaltă, în funcţie de angajările din ce în ce mai pronunţate ale colaboratorilor săi. Iar infinita dezbatere provocată de *Trădarea cărturarilor* şi de consecinţele ei în chiar paginile revistei n-a contribuit mai puţin la politizarea şi a lui Benda, şi a *NRF* în anii 1930. Paulhan însuşi ezita. El nu era, în principiu, ostil articolelor care abordau chestiuni politice, cu condiţia să fie nişte articole de calitate, după cum îi spunea după 1925 lui Jean Schlumberger, pentru a justifica refuzul unui articol referitor la Germania: „Maurras nu ne lasă dreptul, tocmai în politică, de a fi mediocri sau pur şi simplu pe o linie de mijloc. Gândiţi-vă că niciodată doctrinele naţionaliste

---

180 Charles Maurras, „Filozofie. Ascetismul mincinos", art.cit., p. 463.

181 *Ibidem*, p. 464.

182 Gabriel Marcel, « Remarques sur l'*Essai d'un discours cohérent* » („Remarci asupra *Eseului despre un discurs coerent*"), în *NRF*, iunie 1931, pp. 913-920, articol urmat de un răspuns al lui Benda, pp. 920-925; aici, p. 920.

183 Ramon Fernandez, « Notes. *Esquisse d'une histoire des Français dans leur volonté d'être une nation* » („Note. *Schiţă a unei istorii a francezilor în sensul voinţei lor de a fi o naţiune*"), în *NRF*, iunie 1932, pp. 1104-1108; aici, p. 1108. Vezi şi « Les Essais. Remarques sur *La Fin de l'éternel* » („Eseurile. Remarci asupra *Sfârşitului eternului*"), în *NRF*, iulie 1929, pp. 104-110; « Les Essais. Connaissance et création » („Eseurile. Cunoaştere şi creaţie"), în *NRF*, ianuarie 1933, pp. 163-168.

n-au fost apărate cu mai multă inteligenţă, cu mai multă coerenţă, cu mai multă ţinută decât astăzi."[184] Credea el, oare, că în Benda găsise un nou Bainville?

Antifascistul de la NRF

După ce a dat o continuare la *Trădarea intelectualilor* în *Sfârşitul eternului*[185] – aici le închidea gura criticilor săi şi schiţa o etică inspirată din Spinoza: cărturarii îşi trădează menirea, pentru că au izgonit din viaţă toate formele infinitului –, Benda a instituit o adevărată tribună politică la *NRF*, începând cu „Notă asupra reacţiunii", în deschiderea numărului din august 1929, şi continuând cu „Scrisori către un tânăr monarhist" în decembrie acelaşi an, texte în care-i făcea proces Acţiunii Franceze, „singurul antidemocratism logic"[186]. Schimbând direcţia, el se declara de-acum apărător al democraţiei împotriva „aristocratismului intelectual" al oamenilor de litere seduşi de Maurras şi profita pentru a-l respinge, în acelaşi timp, pe Alain, urmat apoi de Thibaudet, potrivit căruia „orice literatură care se raportează la democratism este, ca atare, de joasă calitate", în timp ce, dimpotrivă, „valoarea literară ţine [...] de spiritul monarhic"[187]. Ura faţă de democraţie, obişnuită la oamenii de litere, i se părea, totuşi, inofensivă, scriitorii având obiceiul să jongleze cu vorbele, pe când un pericol real ar putea rezulta din alianţa dintre o burghezie ostilă muncitorilor şi o mică grupare antiparlamentară, doritoare de un conducător.

„Despre gândirea burgheză" a inaugurat, în septembrie 1929, rubrica de « Scholies » („Scolii")[188], echivalentă cu « Propos »-urile

---

[184] Jean Paulhan, scrisoare către Schlumberger, iulie 1925, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. I, p. 98.

[185] Julien Benda, „Sfârşitul eternului", în *NRF*, august-octombrie 1928; *Sfârşitul eternului*, ed.cit.

[186] *Idem*, « Note sur la réaction », în *NRF*, august 1929, p. 167.

[187] *Ibidem*, p. 171.

[188] „Vă propun deci să puneţi pe coperta din septembrie « Scholies » de Julien Benda", îi scria Benda lui Paulhan la 31 iulie 1929, prevăzând o rubrică la două luni (Fondul Paulhan, IMEC).

(„Discuţiile") lui Alain şi „Reflecţiile" lui Thibaudet, dar, în plus, narcisistă, fiindcă Benda le replica, în „Scoliile" sale, tuturor celor – numeroşi după apariţia *Trădării cărturarilor* – care-l atacau pe ici, pe colo. N-a trecut mult şi au început glumele pe seama omniprezenţei lui în revistă; de pildă Mauriac îi scria lui Paulhan în decembrie 1929: „Primesc o revistă prost paginată: îmi lipseşte întregul Benda – ceea ce este, probabil, o binecuvântare"[189]. Foiletoanele lui Benda, publicate în *NRF*, apoi reeditate la Gallimard, au invadat revista în anii 1930: „Eseu despre un discurs coerent despre raporturile lui Dumnezeu cu lumea" 1931 (*NRF*, 1930-1931) – ontologia sa, pastişă după *Etica* lui Spinoza; „Discurs către naţiunea europeană", 1933 (*NRF*, 1933) – pledoarie pentru o Europă care transcende naţionalismele şi particularismele[190]; „Deliciul lui Eleutheriu", 1935 (*NRF*, 1934-1935) – jurnal filozofic al unui egotist care l-a încântat pe celălalt celibatar mizantrop şi cinic Léautaud[191]; apoi amintirile sale, *Tinereţea unui cărturar*, 1936 (*NRF*, 1936) şi *Un recrut prin vremuri*, 1937 (*NRF*, 1937-1938). După Lina Morino, care a reconstituit istoria revistei *NRF* din anii 1930, „[...] numai la *NRF* a putut Julien Benda să-şi facă public modul de gândire, cu toată intransigenţa care-l caracteriza"[192]. Poziţia sa la *NRF* îi asigură o legitimitate şi o notorietate care-i permit să colaboreze activ la un mare număr de periodice, precum *Les Nouvelles littéraires*, dar şi la cotidiene precum *La Dépêche de Toulouse* (*Depeşa din Toulouse* – între 1933 şi 1940), *Le Temps* (*Timpul* – în

---

[189] François Mauriac, scrisoare către Paulhan, 2 decembrie 1929, în *Correspondance François Mauriac – Jean Paulhan, 1925-1967* (*Corespondenţă François Mauriac – Jean Paulhan, 1925-1967* – editor John E. Flower), Claire Paulhan, Paris, 2001, p. 75.

[190] Lucrarea complementară, *Esquisse d'une histoire des Français dans leur volonté d'être une nation* (*Schiţă a unei istorii a francezilor în sensul voinţei lor de a fi o naţiune* – Gallimard, Paris, 1932), cunoscuse o avanpremieră în *La Revue de Paris*, februarie-aprilie 1932.

[191] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 6 martie 1935, ed.cit., vol. XI, p. 20.

[192] Lina Morino, *La* Nouvelle Revue Française *dans l'histoire des lettres, 1908-1937* (*Noua Revistă Franceză în istoria literelor, 1908-1937*), Gallimard, Paris, 1939, p. 214.

1935-1936), *L'Aube* (*Zorii* – între 1935 şi 1938), *L'Ordre* (*Ordinea* – începând din 1938) sau *Vendredi* (*Vineri* – între 1935 şi 1936, plus trei articole în 1938), săptămânal fondat de André Chamson şi Jean Guéhenno etc. Benda este de-acum o autoritate filozofică intransigentă şi caustică, pe care Paul Nizan o va ataca în 1932 în *Câinii de pază*, alături de Bergson, „aceşti fraţi duşmani"[193].

Din decembrie 1933 până în 1940, Benda a fost, de asemenea, unul dintre principalii autori – alături de Cingria, dar pe un alt ton – ai scurtelor notaţii de la rubrica « L'air du mois », la care Paulhan ţinea şi unde intervenţiile viguroase ale lui Benda împotriva naţionalismului, antidemocratismului, antisemitismului erau oportune.[194] Maniera sa de a scrie rămânea una neplăcută, aşa cum ne arată o altercaţie cu Mauriac, care l-a acuzat, în legătură cu Barrès în 1932, că-şi travesteşte gândirea[195]: „Dragă d-le Benda, n-am suferit niciodată o asemenea trădare din partea unui cărturar"[196]. Deşi unii l-au considerat un grafoman, un popularizator, un impostor şi un şarlatan, el a dus – pornind de la textele din *NRF* – o luptă vigilentă împotriva dreptei intelectuale şi Acţiunii Franceze, a îndemnat la constituirea unui mare partid al antifascismului patriotic, a luat atitudine contra invadării Etiopiei de către Mussolini, apoi împotriva acordurilor de la München.

Toate acestea nu erau lipsite de incoerenţe, venind din partea unui pretins cărturar, care prefera planul spiritual celui material, şi a unui fost aristocrat intelectual, reconvertit la apărarea democraţiei, însă exista o anumită urgenţă şi Benda se justifica fără efort, dar nu fără aroganţă: „Semnând recent un manifest aşa-zis

---

[193] Paul Nizan, *Les Chiens de garde*, Rieder, Paris, 1932, p. 79.

[194] Vezi Jean Lacouture, « La *NRF* dans le débat des années trente » („Revista *NRF* în dezbaterile din anii treizeci"), în *Le Débat*, septembrie-octombrie 1995, pp. 52-60. Când Paulhan lipsea de la Paris, Benda îi trimitea direct tipografului câte o copie a textelor sale pentru rubrica „Aerul lunii" (Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 30 septembrie [1935], Fondul Paulhan, IMEC).

[195] François Mauriac, scrisoare către Paulhan, 4 octombrie 1932, în *Corespondenţă François Mauriac – Jean Paulhan, 1925-1967*, ed.cit., pp. 105-106.

[196] *NRF*, noiembrie 1932, p. 799.

«de stânga»[197], am fost acuzat că încalc atemporalitatea pe care o cer din partea cărturarului. Răspund că am semnat acest manifest, pentru că mi se părea că apăr principii eterne. [...] Susţin că respect rolul meu de cărturar apărând o mistică, nu făcând politică. [...] Răspund că mistica de stânga este acceptabilă pentru un cărturar."[198] Distincţia lui Péguy între mistică şi politică era comodă, iar Benda o deturna în folosul său: toate tipurile de politică sunt urâte, susţinea el, dar nu şi toate misticile: „Mistica de stânga onorează dreptatea şi adevărul. Este frumoasă. Mistica de dreapta – cea de astăzi, cel puţin – onorează forţa [...]. Este urâtă. Stânga este urâtă în politica şi frumoasă în mistica ei. Dreapta este urâtă şi într-una, şi în cealaltă." În faţa unui asemenea şir de axiome, expuse fără nici cea mai mică demonstraţie, cititorii săi puteau, pe bună dreptate, să se întrebe asupra adevăratei naturi a cărturarului, coborât de-acum în arenă, pentru a veni în ajutorul civilizaţiei, al democraţiei şi al Republicii.

Seria de texte scurte de la rubrica „Aerul lunii", adunate, în parte, în *Precizie, 1930-1937*, alături de o selecţie din articolele sale din *Les Nouvelles littéraires, La Dépêche de Toulouse, Le Temps, L'Aube* şi *Vendredi*, scoate la lumină sinuozitatea angajamentelor lui Benda. Ferm anticomunist până atunci, el denunţa, în *Trădarea cărturarilor*, pasiunea de clasă, ca şi pasiunea naţională, văzută ca pasiune politică particularizatoare, şi nu le dădea dreptate nici Rusiei, nici Italiei.[199] În *Sfârşitul eternului* şi *Deliciul lui Eleutheriu*,

---

197 Manifestul Comitetului de vigilenţă al intelectualilor antifascişti – după cum semnalează Benda în *Precizie, 1930-1937*, ed.cit., p. 23 – datat 5 martie 1934 şi semnat de Alain, Paul Langevin şi Paul Rivet, care înainte de sfârşitul anului avea să reunească peste 6.000 de semnături. Apoi, Benda a semnat şi Declaraţia intelectualilor republicani în legătură cu evenimentele din Spania, în decembrie 1936 (J.-F. Sirinelli, *Intelectuali şi pasiuni franceze. Manifeste şi petiţii în secolul XX*, ed.cit., p. 106).

198 Julien Benda, « L'air du mois. L'écrivain et la politique » („Aerul lunii. Scriitorul şi politica"), în *NRF*, ianuarie 1935, pp. 170-171.

199 *Idem, Trădarea cărturarilor*, ed.cit., p. 223. Vezi şi articolele ostile din *Les Nouvelles littéraires*, adunate în *Precizie, 1930-1937*, sub titlul „Comunism", sau, în legătură cu libertatea din URSS, polemica sa cu Pierre Herbart, « L'air du mois. À un jeune communiste » („Aerul lunii. Unui tânăr comunist") şi

universalismul său îl făcea să se ridice, în acelaşi timp, împotriva Acţiunii Franceze şi comunismului. Cu toate acestea, după 6 februarie 1934, dată pe care n-o luase în serios la început – „faptul că dăm importanţă morţii câtorva imbecili dă măsura unei epoci", îi mărturisea el a doua zi lui Maurice Martin du Gard[200] –, Benda a condamnat foarte curând neputinţa stângii parlamentare şi resemnarea ei faţă de venirea la putere a lui Hitler şi a început să facă elogiul comuniştilor care defilau în spatele drapelului tricolor şi singuri apărau democraţia împotriva fascismului. Antiburghez dintotdeauna, el visa că, readucând anul 1792 la ordinea zilei, comuniştii aveau să devină nişte patrioţi şi că un nou conflict civil avea să se declanşeze în Franţa.[201] În faţa unei Germanii care voia războiul, lucru de care nu s-a îndoit niciodată, nu mai mult decât de responsabilitatea acesteia în Războiul cel Mare, Benda a fost una dintre vocile de stânga – foarte rare, de altminteri –, care s-au pronunţat sus şi tare pentru înarmarea Franţei. Blamându-i pe stângişti, care-i lăsau pe Henri de Kerillis şi Maurras să pozeze în campioni ai libertăţii contra despotismului, condamnându-i pe radicalii care „au pierdut orice sentiment al Franţei revoluţionare, orice permeabilitate la ideile generale şi nu se mai emoţionează decât în faţa unor mizerabile interese electorale", Benda spera în apariţia unui republican mână de fier: „Oare nu se va ridica din rândul oamenilor politici un adevărat radical, care să-i mătura pe toţi chiar în numele radicalismului: un Gambetta, un Clemenceau?"[202]. Iacobin şi patriot, Benda s-a apropiat, deci, de Frontul Popular, apoi de Partidul Comunist, cerând, încă din iunie 1935,

---

« Lettre à Julien Benda » („Scrisoare lui Julien Benda"), în *NRF*, iulie şi august 1935, pp. 148-150 şi 301-304.

[200] Maurice Martin du Gard, *Memorabilii*, ed.cit., p. 865.

[201] Julien Benda, « L'air du mois. Donc, le 10 février » („Aerul lunii. Aşadar, 10 februarie"), în *NRF*, martie 1935, p. 478.

[202] *Idem*, « L'air du mois. La gauche devant l'Allemagne » („Aerul lunii. Stânga în faţa Germaniei"), în *NRF*, mai 1935, pp. 801-802. Henri de Kerillis, ostil nazismului încă de la început şi opozant al apropierii franco-germane, va fi singurul deputat de dreapta, alături de 73 de comunişti şi un socialist dizident, care va vota contra acordurilor de la München, la 4 octombrie 1938.

într-o scrisoare deschisă adresată lui Paul Rivet[203], fondarea unui partid al antifascismului patriotic, pledând pentru idealismul republican, pentru apărarea democraţiei şi antihitlerism, animat fiind – la distanţă de Partidul Radical – de adevăratele valori ale radicalismului: „Îmi spuneţi şi acest lucru: că nu trebuie creat un asemenea partid, în acelaşi timp antifascist şi patriot; este un partid radical. Vă răspund că radicalii au votat aceste măsuri de siguranţă codindu-se, strâmbând din nas, parcă s-ar fi aflat sub cravaşa dreptei. Vreau să le votaţi cu mândrie, plenar, spontan, cu înflăcărarea dorinţei de a apăra libertăţile democratice împotriva ameninţării din afară, cum le-ar fi votat un Danton, un Gambetta, un Clemenceau, adevăraţii părinţi ai partidului propus acum de mine."[204] Benda nu a încetat să se ridice împotriva unei drepte care-şi revendica monopolul patriotismului – printr-o strategie care-i permitea să-şi ascundă realitatea de partid de clasă –, şi-i recomanda stângii: „Ridicaţi-vă împotriva fascismului hitlerist la fel de hotărât ca şi împotriva celor de la 6 februarie. Vă va urma întreaga Franţă."[205] Stânga reacţionară – care poate fi rezumată în următoarea profesiune de credinţă din *Tinereţea unui cărturar*: „Am fetişismul Statului, ceea ce nu exclude câtuşi de puţin ura faţă de societate, aceasta din urmă urmărind numai menţinerea unei clase gata să trădeze Statul, dacă acesta o incomodează"[206] (ceea ce urma să se întâmple în 1940) – conducea, cu siguranţă, la o poziţie destul de lucidă faţă de ascensiunea nazismului şi l-a

---

[203] *Idem*, « L'air du mois. D'un nouveau parti » („Aerul lunii. Despre un nou partid"), în *NRF*, iunie 1935, pp. 949-951. Paul Rivet, directorul Muzeului Omului şi co-fondator al Comitetului de vigilenţă al intelectualilor antifascişti, tocmai fusese ales consilier al Parisului, în calitate de candidat unic al stângii, într-un al doilea tur de scrutin al alegerilor municipale pariziene, în arondismentul V, pe 12 mai 1935. Vezi şi Jean Jamin, « Le savant et le politique. Paul Rivet (1876-1958) » („Savantul şi politicianul. Paul Rivet [1876-1958]"), în *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris* (*Buletinele şi memoriile societăţii de antropologie din Paris*), n-rele 3-4, 1989, pp. 277-294.

[204] Julien Benda, „Aerul lunii. Despre un nou partid", art.cit., p. 950.

[205] *Ibidem*, p. 951.

[206] *Idem*, *Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 104.

determinat să rupă relaţiile, începând cu 1936, cu Comitetul de vigilenţă al intelectualilor antifascişti şi cu săptămânalul lui Guéhenno, *Vendredi*, pe care „pacifismul lor mistic", precum şi fixaţia lor asupra Acţiunii Franceze şi ameninţării venite din partea unui fascism francez îi făceau să subestimeze gravitatea pericolului hitlerist.[207]

Raţionalul Talmudului

Benda, care nu făcuse niciodată prea mare caz de faptul că era evreu şi care se exprima adeseori, din spirit de provocare, ca un antisemit, a început să fie interesat de acest lucru prin anul 1935. El se revendică de la calitatea sa de evreu în momentul în care antisemitismul creşte în Europa, iar motivele lui sunt explicite: „Acum o lună, scriam aici că doresc să văd Franţa ridicând armele împotriva provocărilor hitlerismului. Au fost unii care au spus că luam această poziţie pentru că sunt evreu şi pentru că Hitler îi persecută pe evrei. N-au stat să reflecteze nici o clipă dacă poziţia aceasta nu era cumva înţeleaptă."[208] S-a spus că Benda şi-ar fi dorit războiul fiindcă era evreu. Îşi imagina el, oare, că i-ar fi fost de ajuns să demonstreze obiectivitatea argumentaţiei sale, pentru a înlătura obiecţiile determinate de antisemitism? Dintre toate pasiunile politice, nu este aceasta cea mai confuză? Léautaud, care nu-şi ascundea sentimentele antisemite, găsise „respingător" un articol al lui Robert Brasillach despre *Deliciul lui Eleutheriu*, apărut în *L'Action française*[209], pentru că denigrarea, reaua-credinţă şi insinuările josnice ale lui Brasillach îl şocaseră cu atât mai mult, cu cât avea în vedere că acesta din urmă era evreu[210]. Thibaudet, la rândul său, comentând *Deliciul lui Eleutheriu*, releva natura

[207] Julien Benda, « L'air du mois. Pensée et journalisme » („Aerul lunii. Gândire şi jurnalism"), în *NRF*, decembrie 1936, p. 1103.

[208] *Idem*, « L'air du mois. L'anonymat des écrits » („Aerul lunii. Anonimatul scrierilor"), în *NRF*, iulie 1935, p. 146.

[209] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 1 august 1935, ed.cit., vol. XI, p. 57.

[210] *Ibidem*, p. 62.

abstractă a iubirii pentru pământ, pe care şi-o exprima Benda şi se mira că acesta nu şi-a explicat această trăsătură prin identitatea sa evreiască.[211] Reamintind, bineînţeles, că „nu există un adevăr evreiesc, există doar adevărul, adevărul filozofului în conceptele sale", Thibaudet apăra o noţiune a rasei inspirată din Taine sau pe aceea a pământului şi a morţilor de la Barrès. De altfel, sugera el, recurgând la un argument obişnuit al antisemitismului difuz, „Eleutheriu nu şi-ar pierde, oare, trei sferturi din interes, dacă nu l-am explica prin intermediul poporului său, ori, mai degrabă, prin sacerdoţiul poporului său [...] care se manifestă în el?"[212] Benda i-a răspuns într-una dintre „Scoliile" sale, în care-şi anunţa memoriile.[213] Thibaudet îl lua drept un fanatic al spiritului pur, orb la raţiunile iubirii sale abstracte pentru pământ: „Căutând să explice această trăsătură a mea, el o explică prin semitismul meu"[214]. *Tinereţea unui cărturar* avea să lămurească lucrurile.

Raportându-l pe Benda la faptul de a fi fost evreu, Thibaudet l-a încurajat astfel să scrie o istorie a spiritului său, care să pornească măcar din 1932.[215] În conformitate cu franco-iudaismul lui tenace, el va da seamă de propriul caracter, invocând, bineînţeles, „rasa", cum spune întotdeauna, dar şi liceul, care a întărit în el anumite trăsături evreieşti şi i le-a corectat pe altele, pe care continuă să le manifeste ca un antisemit, de exemplu identificarea evreilor cu băncile, cu solidaritatea comunitară şi materialismul: „Religia spiritului pur, la care am aderat – afirmă el –, a constat atât în a mă hrăni cu un anumit semitism, cât şi în a mă elibera de un altul"[216]. Pretinzând încă o dată obiectivitate, atitudinea sa

---

[211] Albert Thibaudet, „Reflecţii. Despre explicaţie în domeniul literelor", art.cit., pp. 567-572.

[212] *Ibidem*, p. 572.

[213] Julien Benda, « Scholies. Esprit pur et esprit incarné » („Scolii. Spirit pur şi spirit întrupat"), în *NRF*, ianuarie 1936, pp. 105-109.

[214] *Ibidem*, p. 108.

[215] Benda evocă „planul [său] relativ la începutul *Memoriilor* [sale]" într-o scrisoare către Paulhan din 9 august 1932. „Cred c-am găsit un titlu pentru Memoriile mele: „Istoria unui cărturar", îi scria el, la 10 septembrie 1934 (Fondul Paulhan, IMEC).

[216] Julien Benda, „Scolii. Spirit pur şi spirit întrupat", art.cit., p. 109.

în privinţa iudaismului rămânea ambiguă, drept care a fost nevoit să le răspundă co-religionarilor săi, care-i reproşau că face jocul antisemiţilor, insistând asupra diferenţelor dintre evrei şi ceilalţi francezi. Benda le-a conces că analiza lui risca să îngroaşe rândurile antisemiţilor, dar a refuzat să şi-o corecteze, refugiindu-se, după obiceiul său, în cultul încăpăţânat al adevărului: uneori, ajungea să spună lucruri rele despre evrei, a declarat el, dar asta numai deoarece credea că sunt adevărate.[217]

Tinereţea unui cărturar a apărut în *NRF* din august până în noiembrie 1936, în plin Front Popular şi în mijlocul campaniei antisemite împotriva lui Léon Blum. Benda îl cunoştea de la *Revue Blanche*, unde-l antipatiza pe acest tânăr de felul celor criticaţi în *Belphégor*. Reprimându-şi vechile prejudecăţi, a început să-i laude curajul.[218] Aceste amintiri din copilărie înalţă un imn în onoarea franco-iudaismului. Benda celebrează în ele armonia valorilor familiale şi şcolare, convergenţa lor către iubirea abstractă pentru Republică: „Aduc aici un document în atenţia istoricului: ideile politice ale unei familii evreieşti din Franţa, de la începutul celei de-a Treia Republici. Am crescut în spiritul Republicii şi al principiilor democratice."[219] Inspiraţi mai întâi de simpatia pentru Monarhia din Iulie, „aceşti oameni de credinţă voiau ca Republica să fie semnalul unei regenerări a Franţei"[220]. Mama lui avea, fără îndoială, mai multă îndrăzneală decât tatăl său, nutrind, „în adâncul ei, o dorinţă de a răsturna ceea ce, din punct de vedere politic, se vrea imobil, un gust revoluţionar, anarhist chiar, pe care se pare că l-am moştenit"[221]. Evreii din Franţa au fost sarea lumii moderne. În această privinţă, Benda resimte mândria unui credincios al franco-iudaismului: „Am în faţa ochilor o succesiune de evrei inteligenţi, muncitori, ironici, prieteni ai ştiinţei în timp ce totul în jurul lor bălteşte în superstiţii, agenţi ai eliberării umane, pe

---

[217] Julien Benda, « L'air du mois. Plus clerc que juif » („Aerul lunii. Mai mult cărturar decât evreu"), în *NRF*, decembrie 1936, pp. 1102-1103.

[218] *Idem, Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 123.

[219] *Ibidem*, p. 24.

[220] *Ibidem*, p. 25.

[221] *Ibidem*, p. 26.

care se sprijină toate partidele progresiste. Într-adevăr, mă simt ruşinat că fac atât de târziu acest lucru, dar mă simt mândru că mă trag dintr-o asemenea elită şi înţeleg tot ceea ce-i datorez."[222] Protestul lui Benda onorează un om care, până atunci indiferent, îşi recunoaşte moştenirea evreiască văzând că pericolul sporeşte. Patriotismul părinţilor săi era „cel al multor evrei francezi ai epocii şi poate chiar de azi"[223], într-o familie eliberată de constrângerile religiei şi nerespectând nici un fel de rit[224], care considera, precum Renan, că religiile sunt reminiscenţe menite să dispară.

Liceul Charlemagne i-a întărit caracterul, din moment ce „contestatarii regimului nu se înşeală când denunţă un fel de solidaritate între idealurile evreilor liberi şi cele ale Republicii, aşa cum se învaţă ele la şcoală"[225]. Iată, desigur, afirmaţii care le dau apă la moară antisemiţilor şi antirepublicanilor – adeseori aceiaşi – şi-i descumpănesc pe co-religionarii săi, care-l avertizaseră. Republicanismul său, în acelaşi timp evreiesc şi şcolăresc, în ambele cazuri raţional sau „abstract, metafizic, inuman", se deosebeşte, aşa cum scria Thibaudet, de republicanismul eroic şi naţional, mistic sau înrădăcinat al lui Péguy sau Clemenceau. Şcoala a confirmat înclinaţia către clasicism a mediului familial: „Profesorii mei mă impresionau prin preferinţa lor evidentă pentru clasici în defavoarea modernilor"[226]. După familie, liceul făcea din el un republican conservator şi un reacţionar de stânga, învăţându-l să dispreţuiască modele: „Incredibil cât de puţine cărţi contemporane posed"[227], constata el. Autorii pe care-i critică îi obiectează că nu i-a citit; de la liceu, mărturiseşte el suficient, „căpătasem deja dispreţul faţă de actualitate şi de romanele zilei"[228].

---

222 Julien Benda, *Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 26.

223 *Ibidem*, p. 27.

224 Benda n-ar fi fost circumcis, aşa cum susţine Jeannine Kohn-Étiemble în *226 lettres inédites de Jean Paulhan (226 de scrisori inedite ale lui Jean Paulhan)*, Klincksieck, Paris, 1975, p. 157.

225 Julien Benda, *Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 58.

226 *Ibidem*, p. 53.

227 *Ibidem*, p. 54.

228 *Ibidem*, p. 60.

Totuşi, în ciuda cultului său pentru raţiune, Benda recunoaşte că s-a cufundat cu pasiune în Afacerea Dreyfus: „Afacerea Dreyfus mi-a arătat, de altfel, că eram capabil de un adevărat fanatism ideologic. Am avut momente în care l-aş fi ucis cu plăcere pe generalul Mercier, aşa cum aş fi făcut-o şi cu Wilhelm II în 1914, cu Mussolini în timpul invaziei Etiopiei; aşa cum aş fi făcut-o, dintr-o pasiune pur ideologică, mult mai clară, în cazurile lui Maurras şi Bergson"[229]. Cum spune adeseori, nu fără să şocheze, de vreme ce vine din partea unui aşa-zis cărturar, Benda le-a dorit moartea adversarilor săi. S-a numărat printre cei care au ştiut să vadă partea plăcută a Afacerii Dreyfus, „pentru cei de vârsta mea, o adevărată şansă", îşi aminteşte el, făcând bilanţul afacerii, cu câştiguri şi pierderi: „Nu toţi au ocazia de-a face, în pragul vieţii, o alegere abruptă între două morale esenţiale şi de a şti imediat cine sunt"[230]. În cartea *Un recrut prin vremuri*, urmarea amintirilor publicate în *NRF* între august 1937 şi februarie 1938, el va împinge şi mai departe cultul Afacerii Dreyfus şi elogiul unei violenţe care trimite la fostul său prieten Sorel: „Aş vrea să existe un fel de Afacere Dreyfus în permanenţă, care să ne permită mereu să-i identificăm pe cei care sunt din aceeaşi rasă morală ca şi noi şi pe ceilalţi [...]. În rest, trebuie să recunosc, am parte de ce mi-am dorit: ziua de 6 februarie, povestea cu Etiopia, instalarea Cabinetului Blum, războiul civil din Spania au produs la noi o veritabilă Afacere Dreyfus constantă, care sper să dureze până la sfârşitul zilelor mele. (Totuşi, mă laud: aş uita de toate adversităţile mele, dacă Franţa ar fi în pericol.)"[231] Benda a avut parte de ce-a căutat! În ciuda parantezei patriotice care aminteşte de uniunea sfântă din timpul Războiului cel Mare, asemenea declaraţii explică ura acumulată împotriva lui la dreapta şi la extrema dreaptă.

Tinereţea unui cărturar nu i-a plăcut lui Gide şi l-a determinat să „ia în considerare posibilitatea ca *NRF* să se despartă" de Benda. „«Exasperarea» anumitor prieteni de la *NRF* în faţa cărţii mele

---

[229] Julien Benda, *Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 118.

[230] *Ibidem*, p. 120.

[231] *Idem*, *Un recrut prin vremuri*, ed.cit., p. 143.

Tinereţea unui cărturar mi se pare inexplicabilă"[232], i-a răspuns Benda lui Paulhan, care-l avertizase în privinţa atitudinii lui Gide. Benda o făcea pe inocentul, fiindcă iritarea lui Gide şi a „prietenilor săi de la *NRF*" nu constituia nici un fel de mister, aşa cum o ilustrează reacţia lui Marcel Jouhandeau, apropiat al lui Paulhan şi un obişnuit al revistei. Indignat de memoriile lui Benda, el a scris o replică, în care protesta împotriva influenţei evreieşti în cadrul revistei şi denunţa poziţia pe care şi-o rezervase acolo Benda. Pentru că Paulhan a refuzat să i-o publice, fiindcă ar fi avut „aerul că l-a atras pe J.B. într-o cursă"[233], textul lui Jouhandeau, „Cum am devenit antisemit", a apărut pe 8 octombrie 1936 în *L'Action française*, care abia aştepta să-l atace pe Benda: „Înţelegeţi? Nimic altceva decât ura sa, ura acestui mărunt clovn semit, şi ştiţi împotriva cui se îndreaptă această ură? Împotriva voastră, a mea, a noastră, a celor care avem tradiţii [...]", exclama Jouhandeau într-o tiradă scrisă în maniera lui Céline. Dintre cei doi, Paulhan îl preferase pe Benda, însă incidentul ne permite să ne facem o idee despre animozităţile consumate în biroul directorului, unde Benda şi Jouhandeau se întâlneau din când în când, chiar dacă expresia isterică a antisemitismului trecea pe atunci drept banală şi inofensivă şi nu şoca pe nimeni. În biroul lui Paulhan se făceau glume despre evrei, aşa cum arată o anecdotă spusă de doamna Paulhan şi povestită pe un ton lejer de Léautaud.[234]

De-a lungul anilor 1930, Benda s-a războit cu Barrès, cu Maurras şi cu discipolii lor, împotriva cuvântului de ordine „Politica, mai întâi". Acest pretins cărturar a fost, paradoxal, unul dintre principalii răspunzători de doctrinele angajării, care au luat naştere în acest deceniu: Mounier se revendica de la Péguy împotriva lui şi lui Maritain după 1928, iar Robert Aron şi Arnaud Dandieu, în celebra lor *Decadenţă a naţiunii franceze*, din 1931, au susţinut, ca reacţie împotriva lui Benda, pe care-l vedeau răspunzător de

---

232 Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 8 octombrie 1936, Fondul Paulhan, IMEC.

233 Jean Paulhan, *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. I, p. 414.

234 Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 17 noiembrie 1938, ed.cit., vol. XII, p. 188.

scăderea natalităţii ca simptom al decadenţei franceze – „onanism fizic şi literar"[235] – pentru o „misiune temporală" a scriitorului, bazată pe solidaritatea dintre gândire şi acţiune[236]. Benda se expunea reacţiilor antisemite. Relevând abuzul său de citate, Maurras, nu fără umor de altfel, îi avertiza de fiecare dată pe cititorii revistei *Nouvelles littéraires* că „acest evreu în ebuliţie le va zugrăvi fantome pe care le numeşte Barrès sau Maurras"[237]. Barrès îi spunea deja „ploşniţă de sinagogă"[238], după cum spune Maurice Martin du Gard, care semnalează şi antipatia lui Bernanos faţă de Benda: „Are o voce blândă când vrea, chiar şi în modul în care îmi spune că-i detestă pe evrei şi că este scandalos locul acordat lui Benda la *Nouvelles littéraires*!"[239]. În *Bagatele pentru un masacru*, Céline îl numeşte „PluriBendas"[240], arătând astfel renumele pe care-l avea Benda, căci nu pare să-l fi citit. Léon Daudet îl ia peste picior: „Un scriitor care nu are în el facultatea polemică nu este, în ciuda acestui nătărău de Benda, decât un *clerc... de lune*[241], un

---

235 Robert Aron şi Arnaud Dandieu, *Décadence de la nation française*, Rieder, Paris, 1931, p. 45.

236 Vezi Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les Non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française* (*Non-conformiştii anilor 1930. O tentativă de reînnoire a gândirii politice franceze*), Éditions du Seuil, Paris, 1969; reeditare, în col. « Points », 2001, pp. 352-353.

237 « Charles Maurras répond à Julien Benda » („Charles Maurras îi răspunde lui Julien Benda"), în *Les Nouvelles littéraires*, 9 mai 1936, p. 2. Răspunsul lui Benda stă mărturie pentru refuzul său de a intra în jocul antisemitismului: „Cât despre faptul că aş fi un «evreu în ebuliţie», aşa cum afirmă preopinentul meu, mă voi abţine să comentez, după cum nu vreau să aflu dacă el este un meridional nestăpânit. Eu discut idei, nu persoane. Ceea ce – după cum văd, o dată în plus – nu le este dat tuturor" (« Julien Benda répond à Charles Maurras » [„Julien Benda îi răspunde lui Charles Maurras"], în *Les Nouvelles littéraires*, 16 mai 1936, p. 4).

238 Citat de Maurice Martin du Gard în *Memorabilii*, ed.cit., p. 267.

239 *Ibidem*, p. 781, aprilie 1931.

240 Louis-Ferdinand Céline, *Bagatelles pour un massacre*, Denoël, Paris, 1937, p. 166.

241 Textual: „cărturar... de lună" – calambur, aluzie la expresia *clair de lune* („lumină de lună"), care se pronunţă la fel (*n. trad.*).

sărman eunuc de salon sau de cafenea"[242]. Benda a devenit mai ales oaia neagră a lui Brasillach, care se mira, în 1938, de „importanţa pe care acest monstruos Karagheuz al filozofiei, această marionetă obscenă a căpătat-o la *NRF*" şi-l considera, în gazeta *Je suis partout* (*Sunt peste tot*)[243], un „moşneag înăcrit" şi un „diplodocus circumcis". În mai 1940, Drieu La Rochelle, profet al nenorocirilor, găseşte motiv de bucurie în debandada naţională, gândindu-se la soarta rezervată lui „Benda, foarte influent pe lângă Paulhan"[244]. Acestuia din urmă, cu care tocmai rupsese relaţiile, îi condamnă oscilările „între suprarealismul isteric şi raţionalismul gaga al Republicii profesorilor"[245], semn de confuzie între Thibaudet şi Benda. Felicitându-se, o lună mai târziu, de înfrângerea Franţei, el exclamă: „Iată, Gallimard a rămas fără Hirsch-ul lui[246] şi fără alţi câţiva, Paulhan a rămas fără Benda – oare vor fi puşi la zid, cu coada-ntre picioare?"[247]. Iar fantasmele sale nu se opresc aici: „Benda, Suarès – oare unde vor crăpa?"[248]

Benda se resemnase de mult. „În toate redacţiile prin care am trecut, am avut, astfel, în favoarea mea o bună parte din cititori şi împotriva mea un mic tribunal al colaboratorilor", scria el în memoriile sale.[249] Iar Paulhan a considerat oportun ca, respectând formele, antifascismul să fie reprezentat în revistă. *NRF* a publicat, în decembrie 1937, o „Scrisoare" adresată lui Benda, a unui funcţionar, monarhist, catolic şi „fundamental reacţionar", care nu semna decât cu iniţialele A.V. şi care denunţa violent „spiritul demonic al disoluţiei [...] care-i caracterizează pe optzeci de sută

---

242 Léon Daudet, *Du roman à l'histoire* (*De la roman la istorie*), Sorlot, Paris, 1938, p. 8.

243 *Je suis partout*, 14 ianuarie 1938, p. 8; citat de Jeannine Kohn-Étiemble, *226 de scrisori inedite ale lui Jean Paulhan*, ed.cit., p. 156.

244 Pierre Drieu La Rochelle, *Journal, 1939-1945* (*Jurnal, 1939-1945*), 7 mai 1940, Gallimard, Paris, 1992, p. 185.

245 *Ibidem*, 30 mai 1940, p. 227.

246 Directorul comercial al editurii Gallimard.

247 Pierre Drieu La Rochelle, *Jurnal, 1939-1945*, 21 iunie 1940, ed.cit., p. 246.

248 *Ibidem*, p. 245.

249 Julien Benda, *Tinereţea unui cărturar*, ed.cit., p. 122.

dintre evrei" şi se ridica împotriva „conducătorilor iudeo-iacobini ai Franţei", împotriva „treimii iudeo-iacobino-marxiste"[250]. În numărul următor, cel care i-a răspuns a fost nu Benda, pe care-l copleşeau asemenea atacuri, ci Drieu La Rochelle.[251] Acesta găsea, într-adevăr, că poziţia semnatarului scrisorii era prea facilă: acel corespondent anonim, un reacţionar absolut, ridiculiza cauza fascistă; apostol al internaţionalismului, lipsit de patriotism şi gata să cedeze în faţa Germaniei şi a Italiei, el era omul de paie ideal pentru un Benda calificat drept „magistrul de la *NRF*"[252]. Drieu La Rochelle pare să fie, pe atunci, prea izolat la *NRF*, pentru a reprezenta o contrapondere la puterea lui Benda, susţinut de Paulhan, care intervine, la rândul său, şi-l contrazice fără nici o jenă pe Drieu: „[...] mă-ntreb dacă Drieu La Rochelle este un bun judecător" sau „mi-e teamă că vechea problemă bonaldiană a Reacţiunii nu e chiar atât de simplă"[253].

Suarès, de asemenea transfug de la *Cahiers de la quinzaine*, nu este nici el mai blând cu Benda. Maltratat în *Belphégor*, „elucubraţiile logice ale lui Bendada, maşina de discurs coerent în vid", îl seduc prea puţin, după cum îi mărturiseşte el lui Paulhan.[254] Tachinându-şi corespondentul, Suarès vede în Benda – „Bendada", „Benvalédarida"[255] sau „Clovadélébengidaryde"[256] – întruchiparea monstruoasă a spiritului de la *NRF* şi ia peste picior, la modul amical, ecumenismul lui Paulhan, care navighează între „Benda cel rău şi Alain cel bun la toate la Café du Commerce"[257].

---

[250] *NRF*, decembrie 1937, pp. 985-989.

[251] Pierre Drieu La Rochelle, « À propos d'un certain A.V. » („În legătură cu un anumit A.V."), în *NRF*, ianuarie 1938, pp. 117-123.

[252] *Ibidem*, p. 119.

[253] Jean Paulhan, « Explications » („Explicaţii"), în *NRF*, febr. 1938, p. 335.

[254] André Suarès, scrisoare către Paulhan, 19 octombrie 1935, în *Correspondance Jean Paulhan – André Suarès, 1925-1940* (*Corespondenţă Jean Paulhan – André Suarès, 1925-1940* – editor Yves-Alain Favre), Gallimard, colecţia « Cahiers Jean Paulhan », nr. 4, Paris, 1987, p. 131.

[255] *Ibidem*, p. 151.

[256] *Ibidem*, p. 192.

[257] *Ibidem*, p. 168.

În legătură cu un articol al lui Benda care-i este lăudat – se pare că este vorba despre „Democraţiile burgheze în faţa Germaniei", articol apărut în noiembrie 1938, imediat după München –, Suarès se întrece pe sine: „Este – spune el – raţionalul Talmudului, în vas închis, spiritul de ghetou, pe care-l detest, această muncă de glosare, de termită, atât de vană în sine şi atât de încredinţată de superioritatea ei. Totul va fi bine, numai Rabbi Bendada să poată continua să facă şcoală şi să-şi ţină discursurile."[258] Benda, cel atât de pasionat de raţionalism, să fie tratat drept rabin! Numai Suarès putea să-l arate în această lumină pe Benda, riscând să-l şocheze pe Paulhan: „Nu sunteţi prea aspru cu Benda?"[259] Dar Suarès îşi continuă ideea: „Nu-l apăraţi pe Benda. Nu-l apăraţi pe Blum. Dacă izbucneşte un război, civil sau extern, veţi asista la o explozie de antisemitism, de care ei vor fi răspunzători într-o foarte mare măsură. Aceşti ideologi se cred inteligenţi: nu sunt; n-au nici un contact cu fondul şi esenţa gândirii sau ale vieţii. [...] Cât despre mine, am oroare de sinagogă şi de tot ce e legat de ea."[260] Era, oare, Benda mai aproape de sinagogă decât Suarès? Măcar aveau în comun un anumit antisemitism, care nu i-a împiedicat să devină cei mai hotărâţi anti-münchenezi de la *NRF*.

Un însetat de sânge

Începând din 1936, după moartea lui Thibaudet, survenită în aprilie, şi publicarea ultimei „Discuţii" a lui Alain, în noiembrie 1936, Benda este cel care dă tonul la *NRF*. Odată cu el, revista pare să vireze spre stânga, pentru că Benda se apropie de comunişti – în ochii lui, singurii apărători ai valorilor republicane. Dacă Paulhan l-a introdus la *NRF* pentru a menţine revista la o distanţă egală de Acţiunea Franceză şi de comunişti, de Maurras şi de Romain Rolland, cele două ţinte predilecte ale lui Benda, calculul

---

258 André Suarès, scrisoare către Paulhan, 19 octombrie 1935, în *Corespondenţă Jean Paulhan – André Suarès, 1925-1940*), ed.cit. p. 206.

259 *Ibidem*, scrisoare din 15 noiembrie 1938, p. 207.

260 *Ibidem*, scrisoare din 8 noiembrie 1938, pp. 208-209.

său se dovedeşte neinspirat: textele lui Benda de la rubrica „Aerul lunii", nemaiavând a se lua de Acţiunea Franceză, care nu mai reprezintă ameninţarea principală, devin tot mai populiste, mai patriotice şi mai belicoase. În mai 1936, el le opune monarhiilor – regimuri mai stabile şi mai aşezate – suveranitatea popoarelor, ca un îndemn la război, dar n-o face pentru a se plânge de starea lucrurilor.[261] Din iunie 1936, în numele patriotismului popular, se declară – cu un soi de premoniţie – împotriva lui Pétain, pe atunci Ministru de Război, care confundă „apărarea pământului naţional" cu aceea a „ordinii care-i este dragă, ordinea burgheză", cu riscul de a trăda, fiindcă „apărătorii ordinii franceze pot muri cu arma în mână împotriva patriei lor. Exemplu: emigranţii din 1792 şi, probabil, prietenii mareşalului însuşi, dacă mâine o nouă legislaţie franceză ar aduce prejudicii intereselor clasei lor."[262] Benda nu a fost singurul antifascist de la *NRF*: Bernard Groethuysen, Benjamin Crémieux, Jean Prévost au aderat mai mult decât el la Frontul Popular şi la Partidul Comunist Francez. Dar nici unul dintre ei n-a dat dovadă de atâta luciditate şi nici unul n-a prezis cu atâta claritate regimul de la Vichy.

În ianuarie 1937, fără să se teamă că s-ar contrazice sau că s-ar dezice de afirmaţiile precedente, el decretează că e de „datoria cărturarului" să se pronunţe la vremea când „în piaţa publică, se ridică două partide înclinate spre violenţă", fascismul şi comunismul, dintre care „unul trebuie în mod fatal să-l zdrobească pe celălalt şi să facă legea mâine în cetate": „Spun că atunci cărturarul trebuie să ia atitudine. În favoarea aceluia care, dacă pune în pericol libertatea, cel puţin o ameninţă cu scopul de a le asigura pâinea tuturor, şi nu în avantajul satrapilor financiari; în favoarea celui care, dacă e nevoit să ucidă, îi va ucide pe asupritori, şi nu pe asupriţi."[263] Între cele două totalitarisme, alianţa cu comuniştii

---

[261] Julien Benda, « L'air du mois. Guerre et démocratie » („Aerul lunii. Război şi democraţie"), în *NRF*, mai 1936, pp. 814-815.

[262] *Idem*, « L'air du mois. Confusion dirigée » („Aerul lunii. Confuzie dirijată"), în *NRF*, iunie 1936, p. 998.

[263] *Idem*, « L'air du mois. Le devoir du clerc » („Aerul lunii. Datoria cărturarului"), în *NRF*, ianuarie 1937, p. 149.

i se impune cărturarului: „Le va da semnătura sa. Poate chiar viaţa. Îşi păstrează dreptul de a-i judeca. Îşi păstrează spiritul."[264]

Cărturarul trebuie să-şi acorde semnătura – în favoarea violenţei proletare şi împotriva confuziei dintre patriotism şi ordinea burgheză –, dar trebuie să refuze să semneze din sentimentalism. Făcând unul dintre acele raţionamente bizare şi răsucite, care-i sunt specifice, Benda îşi exprimă sus şi tare refuzul de a protesta – în numele umanitarismului – împotriva masacrării antifasciştilor spanioli, sub pretextul că n-ar semna nici împotriva masacrării fasciştilor: „[...] dacă la anul fasciştii vor fi înfrânţi şi masacraţi cu toţii, voi aplauda din toată inima. Nu sunt pentru religia vieţii umane, ci pentru exterminarea unui principiu"[265]. Acest lucru este suficient pentru a explica reputaţia sa de „însetat de sânge". Declaraţia l-a şocat pe Léautaud: „Dragul meu Benda! [...] Ideile de stânga nu ne fac inteligenţi."[266] Şi totuşi, Benda era conştient de ce făcea: „Textul meu «Aerul lunii. Refuzul semnăturii» îmi va crea în continuare multe animozităţi!" – îi mărturisea el lui Paulhan.[267] În iunie 1935, participă la Congresul internaţional al scriitorilor pentru apărarea culturii, la Maison de la Mutualité, unde Nizan ridică tonul împotriva lui, după o pledoarie pentru libertatea literaturii în raport cu economia[268]; iar în iulie 1937, face o călătorie la Valence şi la Madrid, pentru a lua parte la cel de-al

---

[264] Benda va relua acest pasaj după Eliberare, pentru a se apăra de acuzaţia de incoerenţă, atunci când se declară „simpatizant cu comunismul", în timp ce-i „distruge toate principiile" (*Mémoires d'infra-tombe* [*Memorii de dincoace de mormânt*], Julliard, Paris, 1952, p. 64).

[265] Julien Benda, « L'air du mois. Refus de signature », în *NRF*, iulie 1937, p. 177.

[266] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 12 iulie 1937, ed.cit., vol. XII, p. 31.

[267] Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 16 iulie (1937), Fondul Paulhan, IMEC.

[268] Fără rozetă (*cf.* Herbert Lottman, *La Rive gauche, du Front Populaire à la guerre froide* [*Malul stâng, de la Frontul Popular la războiul rece*], Éditions du Seuil, Paris, 1981, p. 119), ca pentru a merge la bordel: „[...] foarte comodă rozeta, între noi fie vorba. Poţi s-o scoţi când te duci într-o casă de toleranţă şi s-o pui la loc după aceea. Pe când panglica...!" (Maurice Martin du Gard, *Memorabilii*, ed.cit., p. 730, martie 1930).

doilea Congres[269]: „Se transformă într-un exaltat", „exaltatul Frontului Popular", judecă de astă-dată Léautaud[270].

Dar nu renunţă să condamne comunismul; persistă în a susţine libertatea spiritului, a artei şi a literaturii, deci a umanismului, dacă nu a umanitarismului, şi continuă să denunţe marxismul ca fiind o eroare morală, fiindcă-i deresponsabilizează pe oameni, lăsându-i să creadă că transformările sociale se fac fără ei. Numai tactica „apărării republicane" îi justifică tovărăşia de drum, fiindcă „democraţii care refuză alianţa cu comunismul *sunt incapabili, ei singuri, să oprească fascismul*"[271]. Aprobând guvernarea Blum, care tocmai căzuse, Benda se pronunţă pentru acţiunea antifascistă, înăuntrul şi în afara ţării.[272] Din acest motiv se opune publicării în *NRF* a unui articol al lui Jean Grenier despre Maurras[273], solicitat de Paulhan, care – observă Léautaud – „este hotărât să păstreze la *NRF* un fel de liberalism şi de echitate"[274]. Léautaud notează incidentul după ce iese din biroul lui Paulhan, unde acesta era înconjurat de „tineri", „cu toţii pro-Frontul Popular, al naibii de mulţi", şi de Benda, care exclama: „Nu puteţi publica aşa ceva. Este imposibil, Maurras este un retor, un sofist, un om de rea-credinţă. Nu-i posibil să i se facă elogiul în *NRF*."

Deşi toleranţa n-a fost niciodată punctul lui forte, opţiunile lui nu par, totuşi, neavenite, de exemplu atunci când, într-un scurt dialog, acuză de defetism o dreaptă resemnată la gândul victoriei lui Hitler: „Odinioară, francezii spuneau: «Libertate sau moarte». Astăzi, o anumită dreaptă spune: «Nici libertatea, nici moartea. Pace şi servitute» [...] Bine, fie. Dar atunci să ne lase în pace cu vocalizele ei patriotice. [...] Dar ea va accepta servitutea şi ne va

---

[269] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 17 iulie 1937, ed.cit., vol. XII, p. 35.

[270] *Ibidem*, 20 septembrie 1937 şi 12 ianuarie 1938, pp. 67, respectiv 92.

[271] Julien Benda, « L'air du mois. Pureté malfaisante » („Aerul lunii. Puritate dăunătoare"), în *NRF*, septembrie 1937, p. 525.

[272] *Idem*, « L'air du mois. Un grand ministère » („Aerul lunii. Un mare Cabinet"), în *NRF*, noiembrie 1937, pp. 872-873.

[273] Jean Grenier, « Réflexions sur Charles Maurras » („Reflecţii asupra lui Charles Maurras"), în *NRF*, februarie 1938, pp. 292-298.

[274] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 15 febr. 1938, ed.cit., vol. XII, pp. 100-101.

copleşi cu vocalizele ei patriotice."[275] Dacă opinia publică a fost convinsă de ostilitatea de la *NRF* faţă de München, atunci Benda, acoperit de Paulhan, a fost cel dintâi răspunzător de acest lucru, înainte ca Suarès să-i ia locul. În lunile care au precedat acordurile, el realizase faptul că Germania avea să câştige şi încerca să găsească o explicaţie: „Întreaga societate din Franţa a încetat să mai fie patriotă exact în momentul în care Stalin le-a ordonat comuniştilor francezi să fie"[276]. Burghezia franceză şi-a pierdut patriotismul din ură faţă de comunism, iar Benda îşi imaginează ce va spune un viitor istoric despre o asemenea întorsătură de situaţie: „S-a petrecut atunci, în Franţa, un lucru curios: singurii patrioţi au fost comuniştii şi evreii", în vreme ce toţi ceilalţi, din oroare faţă de comunism, le-au făcut jocul naţiunilor duşmane Franţei. Repezind un corespondent care-i replicase că mobilizarea împotriva statelor fasciste însemna „a face jocul comunismului", Benda îi lăuda pe comunişti, în schimb, ca fiind nişte noi iacobini şi singurii patrioţi.[277] În ajunul Acordurilor de la München, el înţelesese ce se pregătea: „D-l Daladier vorbeşte despre efortul pe care-l aşteaptă de la francezi «salvarea Patriei lor şi menţinerea Păcii». Ca şi când aceste două lucruri n-ar fi în mod necesar decât unul singur."[278] Pentru a respinge o astfel de confuzie de circumstanţă între patriotism şi pacifism, Benda invocă amintirea zilei de 2 august 1914, zi în care „voinţa francezilor de a fi o naţiune" s-a realizat pe deplin[279], apoi trage concluzia: „Grav este că o întreagă societate franceză impune acest echivoc şi că eu, dat fiind că-l

---

[275] Julien Benda, « L'air du mois. Résignons-nous » („Aerul lunii. Să ne resemnăm"), în *NRF*, aprilie 1938, pp. 689-690.

[276] *Idem*, « L'air du mois. Réactions » („Aerul lunii. Reacţii"), în *NRF*, iulie 1938, p. 160.

[277] *Idem*, « L'air du mois. Anticommunisme et patriotisme » („Aerul lunii. Anticomunism şi patriotism"), în *NRF*, august 1938, pp. 307-309.

[278] *Idem*, « L'air du mois. Équivoque exigée » („Aerul lunii. Echivocul impus"), în *NRF*, septembrie 1938, p. 513. Text trimis tipografului, împreună cu o copie pentru Paulhan (august 1938), Fondul Paulhan, IMEC.

[279] *Idem, Schiţă a unei istorii a francezilor în sensul voinţei lor de a fi o naţiune*, ed.cit., p. 101.

resping, voi fi considerat un însetat de sânge", etichetă de care nu s-a mai putut dezbăra. În numărul din octombrie 1938 al *NRF*, aflat sub tipar în momentul acordurilor, el denunţă telegrama cu textul „Salvaţi pacea", adresată pe 11 septembrie lui Daladier şi Chamberlain de către Alain, Jean Giono şi Victor Margueritte şi prevede că sacrificiul unei naţiuni mici va duce la aservirea Franţei; el reaminteşte declaraţia de neiertat semnată de Alain, Langevin şi Rivet în 1935: „*Nimic* nu poate justifica războiul în ochii noştri"[280]. Rămânând, totuşi, atent ca nu cumva atitudinea lui războinică să fie pusă pe seama faptului că era evreu, nu ezită să se întoarcă împotriva lui Henry Bernstein, o veche cunoştinţă – se întâlniseră la verişoara lui, Doamna Simone – care, fără să fi fost indignat până atunci, îi înapoiase recent decoraţiile *Duce*-lui, fiindcă acesta începuse să-i maltrateze pe evrei. Pentru a demonstra cât de independentă era judecata sa, Benda se desolidarizează de co-religionarii săi, care „sunt de acord cu ideea unui război împotriva lui Hitler pentru că acesta îi persecută pe israeliţi", apoi conchide, făcându-le cu ochiul duşmanilor lor: „Uneori, este un merit să nu fii antisemit"[281], insinuare cu atât mai dubioasă, cu cât Bernstein, „evreul dezertor", era de multă vreme victima lui Léon Daudet în *L'Action française* şi a militanţilor regalişti, care-l siliseră, în 1911, să retragă o piesă de pe afişul Comediei Franceze.

Odată cu „Democraţiile burgheze faţă în faţă cu Germania", Benda a luat act de „capitularea" lui Chamberlain şi Daladier.[282] Articolul a apărut în noiembrie 1938, între o contribuţie patriotică a lui Armand Petitjean şi un articol naţionalist al lui Schlumberger, într-o izbucnire antimüncheneză a colectivului de la *NRF*, încheiată cu o „Declaraţie a Colegiului de Sociologie", care chema la reconstituirea unei „legături vitale între oameni", pentru a lupta

---

[280] Julien Benda, « L'air du mois. Un étrange manifeste » („Aerul lunii. Un manifest straniu"), în *NRF*, octombrie 1938, pp. 697-698. Despre declaraţia pacifistă din 1935, vezi *idem*, „Aerul lunii. Stânga în faţa Germaniei", art.cit., pp. 801-802.

[281] *Idem*, « L'air du mois. À quelques-uns de la synagogue » („Aerul lunii. Unora de la sinagogă"), în *NRF*, octombrie 1938, p. 698.

[282] *Idem*, « Les démocraties bourgeoises devant l'Allemagne », în *NRF*, noiembrie 1938, pp. 761-771.

împotriva *devirilizării* lor şi „a avea o minimă demnitate atunci când moartea ne ameninţă"[283]. Încurajându-l pe Petitjean[284], Paulhan se felicita pentru pluralismul celor pe care reuşise să-i adune laolaltă în această atitudine anti-München: „Petitjean, 25 de ani, catolic; Schlumberger, 50 de ani, protestant; Benda, 70 de ani, evreu"[285]. Analiza lui Benda rămâne cea mai puternică, potrivit concepţiei sale despre războiul dintre naţiuni ca variantă a războiului civil şi a luptei de clasă: Chamberlain şi Daladier refuză războiul şi procedează astfel, desigur, din umanitarism şi de teamă să nu-l piardă, însă şi – mai ales – din «teama de a-l câştiga»[286], fiindcă ei văd în Hitler un obstacol împotriva comunismului şi situează interesele de clasă deasupra celor ale naţiunii. Benda se întreba cu luciditate asupra viitorului ţării: „[...] burghezia franceză va împinge, oare, supunerea faţă de *Reich* până acolo, încât să adopte regimul fascist şi mai ales suprimarea libertăţii de expresie, distrugerea sistemului reprezentativ, rasismul?"[287].

---

283 G. Bataille, R. Caillois, M. Leiris, « Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale » („Declaraţia Colegiului de Sociologie în legătură cu criza internaţională"), în *NRF*, noiembrie 1938, pp. 874-876.

284 După înfrângere, Armand Petitjean (1913-2003) a renunţat la atitudinea belicoasă, s-a alăturat „Revoluţiei naţionale" şi a trecut prin Secretariatul de Stat pentru tineretul de la Vichy şi prin mişcarea „Amicii Franţei"; s-a angajat în 1944 în prima armată franceză, a figurat pe prima listă de proscrişi a Comitetului naţional al scriitorilor, în septembrie 1944, înainte ca Paulhan să reuşească să-l scoată de sub acuzare în faţa Comisiei de epurare a oamenilor de litere (vezi Pierre Hebey, *La* NRF *des années sombres 1940-1941. Des intellectuels à la dérive* [NRF *din anii sumbri 1940-1941. Intelectuali în derivă*], Gallimard, Paris, 1992, pp. 405-425; şi răspunsul lui Armand Petitjean, « De 1938 à 1945: un parcours singulier » [„Din 1938 până în 1945: o traiectorie singulară"], în *Esprit*, august-septembrie 1995, pp. 218-224).

285 Jean Paulhan, scrisoare către Schlumberger din toamna 1938, citată de Martyn Cornick, în *Intellectuals in History: The* Nouvelle Revue Française *under Jean Paulhan, 1925-1940* (*Intelectualii în istorie.* Noua Revistă Franceză *sub conducerea lui Jean Paulhan, 1925-1940*), Rodopi, Amsterdam – Atlanta, Georgia, 1995, p. 186.

286 Julien Benda, „Democraţiile burgheze faţă în faţă cu Germania", art.cit., p. 762.

287 *Ibidem*, p. 770.

Nu se îndoia, dar nici nu-şi imagina un „fascism *total*", în manieră germană, burghezia franceză rămânând, totuşi, strâns legată de aparenţele liberalismului. Regimul de libertate pe care Franţa îl cunoştea de şaizeci de ani ar fi suferit răsturnări: „Un fascism larvar mi se pare probabil", spunea el, ghicind cum avea să arate regimul de la Vichy. Dragostea lui pentru republică părea să fi fost atinsă, credinţa lui în valorile universale ale democraţiei – zdruncinată. În dezacord cu consensul naţional, articolul său i-a întărit imaginea războinică, de „sadic iresponsabil". De partea sa, Paulhan a considerat că ipoteza lui Benda era prea sofisticată şi i-a mărturisit lui Caillois: „Benda este de părere (şi încearcă abil să demonstreze) că Chamberlain şi Daladier se temeau nu că ar fi pierdut războiul, ci că l-ar fi *câştigat* (de unde şi triumful Revoluţiei). O ipoteză prea ingenioasă, cred."[288] Formula respectivă tot a avut darul de a aţâţa spiritele; ea a fost adeseori reluată şi se mai întâlneşte încă – dovadă ascendentul lui Benda în epocă – sub pana lui Sartre, în martie 1940, în timpul ciudatului război: „Burghezia este cea care a împiedicat războiul în '38 şi a hotărât capitularea de la München, mai mult din frica de victorie, decât de înfrângere. Ea se temea că victoria ar fi fost în beneficiul comunismului."[289]

La Colegiul de Sociologie, al cărui auditor regulat era, Benda s-a lansat într-o dispută cu Bataille, pe 13 decembrie 1938, după o conferinţă pe care acesta din urmă a ţinut-o acolo, cu tema „Structura democraţiilor şi criza din septembrie 1938". Prea puţin adept al democraţiei, care ducea lipsă, în ochii lui, de o mistică şi pe care o considera, tocmai de aceea, neputincioasă în faţa militarismelor vecine şi a ameninţării războiului, Bataille acţiona

---

[288] Jean Paulhan, scrisoare către Caillois, 10 octombrie 1938, în *Corespondenţă Jean Paulhan – Roger Caillois, 1934-1967*, ed.cit., pp. 97-98.

[289] Jean-Paul Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre, novembre 1939 – mars 1940* (*Carnetele ciudatului război, noiembrie 1939 – martie 1940*), Gallimard, Paris, 1983, pp. 375-376; citat de M. Cornick în *Intelectualii în istorie.* Noua Revistă Franceză *sub conducerea lui Jean Paulhan, 1925-1940*, ed.cit., p. 191. Confirmând teoria lui Benda, Sartre observă apoi că, ulterior pactului germano-sovietic, burghezia nu s-a mai opus atât de mult războiului împotriva Germaniei, care devenea şi un război împotriva comunismului.

atunci, împreună cu Caillois, în vederea naşterii unei noi ordini, a unei noi comunităţi ierarhice sau aristocratice, care să dea un sens morţii. Sacrul fiind – într-o societate întemeiată pe el – acel lucru despre care este interzis a discuta, Bataille făcea din „indiscutabilitatea principiului de discuţie", în sensul absenţei unor limite în cazul acestui principiu în democraţii, raţiunea însăşi a slăbiciunii lor. Evenimentele de la München impuneau, cu toate acestea, o urgenţă. Pesimist în ceea ce priveşte starea spirituală a democraţiilor, Bataille le socotea condamnate, cu excepţia cazului în care s-ar fi renegat pe ele însele şi s-ar fi resacralizat. Or, singura mistică pe care ar fi putut-o opune regimurilor totalitare i se părea a fi „integritatea teritoriului naţional", singurul fundament sacru, care ar putea fi conceput într-o democraţie.[290] Această afirmaţie l-a lezat pe Benda, pentru care o mistică nu sacraliza niciodată un *fapt*, cum ar fi „sângele şi pământul", *Blut und Boden* – doar dacă îmbrăţişai naţionalismul –, ci un *principiu*. Confruntat cu tentaţia antimodernă, reprezentată de Bataille în cazul respectiv, Benda a pledat pentru absolutul raţiunii: „[...] este necesar un act de credinţă, recunoştea d-l Benda, în Raţiunea însăşi"[291], după cum se afirmă în recenzia sceptică a lui Bertrand d'Astorg. Benda a continuat să-i răspundă lui Bataille în *Marea Încercare a democraţiilor*, scrisă în primăvara anului 1940, unde condamnă „raţionalismul *total*", pe care-l aşteaptă Bataille din partea democraţiei, ca şi când dreptul de a examina ar conduce în mod necesar la abolirea oricărei valori. Democraţia face loc şi ea sacrului, căci „anumite obiecte (sunt) mai presus de orice examinare", cum ar fi „dreptul la libertate, primatul justiţiei şi al raţiunii, suveranitatea naţională, pe scurt principiile democratice ele însele"[292]. Credem că un Bertrand d'Astorg nu s-ar fi lăsat convins aşa uşor, încredinţat cum era de „verbalismul care stă la baza principiilor

---

[290] Bertrand d'Astorg, « Au Collège de Sociologie » („La Colegiul de Sociologie"), în *Les Nouvelles Lettres*, nr. 4, decembrie 1938, pp. 450-453; Denis Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., pp. 455-459; aici, p. 455.

[291] *Ibidem*, p. 456.

[292] Julien Benda, *La Grande Épreuve des démocraties*, Éditions de la Maison Française, New York, 1942, pp. 191-192.

democraţiilor noastre" şi opunându-i fermitatea reacţiilor la evenimentele de la München ale lui Thierry Maulnier şi Jean Giono, oameni care nu erau „contaminaţi de mistica democratică"[293].

La *NRF* şi pe un alt ton, Montherlant îi ţinea companie, totuşi, lui Benda, în privinţa atitudinii anti-müncheneze[294], în timp ce Paulhan condamna în mod expres pacifismul lui Giono[295]. În ianuarie 1939, Suarès şi-a început rubrica la *NRF*, „Cronica lui Caërdal" (tot atunci a început şi Léautaud să scrie „Cronica dramatică", dar a întrerupt-o în iunie[296]). Încă de la primul text – presărat cu săgeţi ironice – , Suarès îl lua peste picior pe Benda: „Cât despre filozoful care se flatează că gândeşte sub numele de Sirius, este un prostănac"[297]. Şi, mai departe: „Orice politică abstractă este o eroare grosolană în privinţa subiectului". Dar el trecea în tabăra belicoasă în momentul în care Benda se întorcea la un stil mai literar în „Visul lui Eleutheriu", publicat din martie până în iunie 1939.

Semn al disperării sale, textele de la rubrica „Aerul lunii" recurg din ce în ce mai mult la umorul evreiesc: „Am un prieten din copilărie, care citeşte tot ce scriu eu. Niciodată nu-mi spune:

---

[293] Bertrand d'Astorg, „La Colegiul de Sociologie", art.cit., pp. 456 şi 458.

[294] Henry de Montherlant, « L'air du mois. La paix dans l'honneur » („Aerul lunii. Pacea în onoare"), în *NRF*, noiembrie 1938, pp. 863-865; text cenzurat în *Candide* şi unde expresia « Drôle de guerre! » („Ciudat război!"), atribuită în general lui Roland Dorgelès, apare deja de două ori.

[295] Jean Giono, « Notes. Du pacifisme absolu » („Note. Despre pacifismul absolut"), în *NRF*, ianuarie 1939, p. 167. Paulhan adaugă, la scurta declaraţie pacifistă a lui Giono, o notă severă la adresa formei şi fondului.

[296] În martie 1939, Paulhan trecuse cu vederea un accent antisemit al lui Léautaud, care-l scandalizase pe Gaston Gallimard: „Trebuie să avem un ministru al Instrucţiei Publice şi un sub-ministru al Artelor Frumoase străini de literatura franceză, ca să i se fi permis" lui Dullin să distribuie un bărbat în rolul lui Cherubino din *Nunta lui Figaro*, la Comedia Franceză (Léautaud, „Cronica dramatică", în *NRF*, martie 1939, p. 499). Léautaud a revenit pe lung şi pe larg, în aprilie, asupra ieşirii sale, cu formulări şi mai îndoielnice (*cf.* „Cronica dramatică", în *NRF*, aprilie 1939, pp. 677-684).

[297] André Suarès, « Chronique de Caërdal » („Cronica lui Caërdal"), în *NRF*, ianuarie 1939, p. 123.

«Ai scris un articol frumos (sau unul urât)». Îmi spune: «Vei avea multe neplăceri...». O rasă..."[298] Sau, pe aceeaşi pagină, revenind pe punte, după o vizită în sala motoarelor a pachebotului *Île-de-France*, cu prilejul uneia dintre călătoriile sale în Statele Unite (în 1936, 1937 sau 1938), următorul schimb de vorbe cu o vecină, o „tânără creatură de lux": „«Să mergem spre o lume mai civilizată.» – «Sau mai puţin civilizată», mi-a răspuns. Era o evreică."[299]

Deşi era de acord, se pare, cu declaraţiile cele mai energice ale lui Benda şi Suarès, Paulhan căuta, cu tot dinadinsul, să păstreze un aparent echilibru la *NRF*. De aceea şi încuraja toate părţile, nu numai tolerând înţepăturile antisemite ale lui Léautaud sau tipărind apelurile pacifiste ale lui Giono, dar şi publicând, în august 1939, un articol al lui Roger Caillois, intitulat „Sociologia cărturarului", care se voia o respingere a lui Benda, aşa cum îl prevenise Caillois pe Paulhan: „Poziţia lui Benda impresionând prin coerenţa ei, am considerat util să încep printr-un *argument*, cu scopul de a evidenţia demersul criticii mele. În acelaşi timp, era şi ocazia de a strecura câteva mici perfidii amicale, pe care le merita"[300]. Era urmarea disputei dintre Benda şi Colegiul de Sociologie. Pentru Caillois, cărturarul modern – căruia Benda îi cânta osanale de ani de zile – nu mai avea, de fapt, nimic dintr-un cărturar, de vreme ce se angaja social pe cont propriu, ca individ sau ca intelectual. Or „cărturarul, atunci când îndeplineşte o funcţie în societate, este investit, prin chiar acest fapt, cu autoritate, dar nu în calitate de individ, ci pentru că-i aparţine unei instituţii de o natură clar definită şi pe care trebuie s-o numim peste tot Biserică." Caillois invoca o dată în plus – în numele Bisericii – naşterea unei comunităţi spirituale elitiste, căreia cărturarul i s-ar fi supus, în cadrul căreia ar fi uitat de sine: „Forţa ei nu este aceea a unui om, ci a unui organism în care persoana celui dintâi dispare.

---

298 Julien Benda, « L'air du mois. Une race » („Aerul lunii. O rasă"), în *NRF*, martie 1939, p. 537.

299 *Idem*, « L'air du mois. Dangereux Israël » („Aerul lunii. Periculosul Israel"), în *NRF*, martie 1939, p. 537.

300 Roger Caillois, scrisoare către Paulhan, 27 martie 1938, în *Corespondenţă Jean Paulhan – Roger Caillois, 1934-1967*, ed.cit., p. 74.

[...] Uitând de sine, cărturarul i-a făcut loc în el însuşi Bisericii"[301]. Aproape că nu mai e nevoie să precizeze că „Biserica e de esenţă autocratică şi infailibilă, aşa cum a arătat magistral J. de Maistre", aluzie la frazele de început din *Despre papă*: „*Infaibilitatea* în ordine spirituală şi *suveranitatea* în ordine materială sunt două cuvinte pe deplin sinonime. Şi unul, şi altul exprimă acea înaltă putere care le domină pe toate celelalte, din care derivă toate, care conduce şi nu e condusă, care judecă şi nu e judecată."[302] Nici Bataille, nici Caillois, aflaţi în continuare sub influenţa lui De Maistre – precum în „Sociologia călăului" –, nu renunţaseră încă la încercarea lor ambiguă de a căuta o putere spirituală, o comunitate regeneratoare şi un elitism activist, după modelul Bisericii, aşa cum era ea ridicată în slăvi de autorul *Serilor de la Sankt-Petersburg*. În ochii celor doi, Benda avea aerul unui anti-metafizician şi al unui pur raţionalist. Toţi trei erau antimoderni, dar în sensuri opuse.

Cât despre luările de poziţie asupra actualităţii ale lui Paulhan însuşi, în cinci texte publicate în *NRF* sub semnătură proprie, din decembrie 1938 până în iunie 1940 – genul de intervenţii de la care se abţinuse până atunci –, acestea rămâneau destul de enigmatice. Articolul „Democraţia face apel la primul venit", pe care i l-a arătat lui Léautaud înainte de publicare, în martie 1939, a suscitat reacţia următoare din partea acestuia: „«Extrem de interesant. Ceea ce nu se vede este de ce parte sunteţi.» A făcut un gest, ca şi cum ar fi vrut să-mi spună că nici el nu prea ştie." Dezamăgit de Frontul Popular, el „n-ar vedea un obstacol în calea unui rege"[303] – acesta ar fi fost primul venit la care făcea apel. A fost Paulhan monarhist la un moment dat? Nu se lua foarte tare în serios, în acest caz, sau poate era doar ironic: „profund democrat", cum se autodefineşte într-o scrisoare către Jean Grenier[304],

---

[301] Roger Caillois, « Sociologie du clerc » („Sociologia cărturarului"), în *NRF*, august 1939, pp. 291-301; *Comuniunea celor tari*, ed.cit.; *Approches de l'imaginaire* (*Abordări ale imaginarului*), Gallimard, Paris, 1974, pp. 61-69; aici, pp. 66-67.

[302] Joseph de Maistre, *Despre papă*, cartea I, cap. I, *op.cit.*, vol. II, p. 2.

[303] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 20 februarie 1939, ed.cit., vol. XII, p. 212.

[304] Jean Paulhan, scrisoare către Jean Grenier (martie 1939), în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. II, p. 90.

dar neliniştit de situaţia democraţiilor şi afectat de cursul evenimentelor, era interesat, ca şi Benda, însă fără ostilitate, de căutarea unui fundament sacru al suveranităţii democratice despre care vorbeau Bataille şi Caillois.

Este momentul – în jur de 21 ianuarie 1939, la începutul anului când se sărbătorea cea de-a 150-a aniversare a Revoluţiei – în care Bataille studiază carnavalul, iar Caillois – dialectica regelui şi a călăului.[305] Mai degrabă decât naţiunea sau raţiunea, principiul deopotrivă dionisiac şi egalitar al reversibilităţii sacrificiale poate pune bazele unei mistici democratice, iar Paulhan, vizibil sedus, dar luând lucrurile *cum grano salis*, îi mărturiseşte lui Étiemble că „toate opţiunile [sale] politice s-ar îndrepta către un rege absolut, pe care l-am alege la 1 ianuarie prin tragere la sorţi, iar apoi l-am executa pe 31 decembrie"[306]. Şi-l citează ironic pe Chesterton: „Despotismul ereditar este, în esenţa lui, unul democratic. Deşi nu proclamă că toţi oamenii pot guverna, el susţine tot ce poate fi mai democratic în afară de această situaţie, şi anume că *oricine* poate guverna"[307]. Paulhan e ceva mai explicit decât Jean Grenier: „Idealul ar fi, cred, un împărat ales prin tragere la sorţi, care să dispună de o putere absolută şi, din când în când, să fie executat (cu cea mai mare pompă) – să zicem, o dată la cinci ani. [...] N-aş fi deloc împotriva unui rege (dar din raţiuni democratice, spre deosebire de Maurras)."[308]

Asemenea paradoxuri – care explică suficient de bine afirmaţia că „Democraţia face apel la primul venit" – l-au lăsat, pare-se, perplex pe Léautaud. Făcându-i cu ochiul lui Paulhan, Caillois consideră, în orice caz, călăul – acest dublu al regelui în dialectica suveranităţii – ca fiind „ultimul venit"[309]. Apropierea războiului

---

305 Vezi D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., pp. 533-542.

306 Jean Paulhan, scrisoare către Étiemble, 8 martie 1939, în Jeannine Kohn-Étiemble, *226 de scrisori inedite ale lui Jean Paulhan*, ed.cit., p. 183.

307 *Ibidem*, p. 184.

308 *Idem*, scrisoare către Jean Grenier (martie 1939), în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. II, p. 90.

309 Roger Caillois, „Sociologia călăului", *apud* D. Hollier, *Colegiul de Sociologie, 1937-1939*, ed.cit., p. 561.

dezorienta spiritele aflate în căutarea unei speranţe în ceea ce priveşte soarta democraţiilor, iar Paulhan visa la o sărbătoare naţională, care să-i împace pe francezi şi să consfinţească Franţa, cu ocazia sărbătoririi Revoluţiei: „Admitem astăzi că din dragoste se poate şi ucide. N-am putea, oare, să ne punem de acord odată, cu voie bună, regalişti şi revoluţionari, asupra chestiunii legate de Ludovic XVI?"[310]

Benda, în schimb, nu-şi pierdea vremea în felul acesta, iar Schlumberger se plângea, cu începere din 1935, de locul prea mare care i se acorda lui Benda la *NRF* – până acolo, încât se crea impresia că el era „directorul revistei"[311]. Gide nu era nici el departe de această opinie.[312] Gaston Gallimard se temea, de mai mulţi ani, ca atitudinile sale politice categorice din presa generală să nu le dăuneze revistei şi editurii.[313] Ostilitatea dintre ei a sporit din clipa în care Benda a beneficiat – din iunie 1938 – de o tribună liberă în cotidianul *L'Ordre*, unde s-a dezlănţuit împotriva pacifismului şi acordurilor de la München. În momentul culminant al unei campanii pro-război, pe care duşmanii o puneau pe seama faptului că era evreu, Paulhan a cedat, în sfârşit, presiunilor „comitetului" revistei. El l-a avertizat pe Benda, în aprilie 1939, că

---

[310] Jean Paulhan, scrisoare către Jean Grenier (martie 1939), *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. II, p. 90.

[311] Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 25 aprilie 1939, Fondul Paulhan, IMEC.

[312] Micuţa Doamnă relatează, pe 14 octombrie 1935, o conversaţie în legătură cu „locul cam mare pe care [Benda] începe să-l ocupe la *NRF*; îi găseşti numele la toate rubricile, exagerează!" (Maria Van Rysselberghe, *Les Cahiers de la Petite Dame, 1929-1937* [*Caietele Micuţei Doamne*], Gallimard, Paris, 1974, vol. II, p. 479).

[313] Pe de altă parte, Benda nu-şi respecta contractul: era din ce în ce mai mult dator. Vânzările cărţilor sale îl dezamăgeau pe Gaston Gallimard, care a redus considerabil, în 1933 şi 1936, valoarea sumei lunare pe care i-a acordat-o lui Benda în perioada 1930-1939 (Dosar Julien Benda, Gallimard, citat de J. Belpomme în *Julien Benda eseist şi publicist*, ed.cit., vol. I, pp. 173-176). Când Gaston Gallimard a sistat plăţile respective, Benda i-a cerut lui Paulhan să-i facă rost de „o scrisoare care să mă pună la curent cu acest lucru şi pe care să i-o arăt proprietăresei mele" (Julien Benda, scrisoare către Paulhan, parafată de Gaston Gallimard, 25 noiembrie (1939), Fondul Paulhan, IMEC).

i se vor publica mai puţine texte şi că va trebui să-şi domolească „politica personală": „Să aştept o vreme pentru a publica un articol, să-mi văd numele mai rar în *NRF*, să fiu absent de la rubrica «Aerul lunii» – sunt lucruri pe care le accept fără suferinţă"[314], i-a răspuns Benda, într-una dintre cele mai lungi scrisori ale sale, în mod excepţional scrisă pe hârtie cu antetul *NRF*. Prima lui reacţie e de ordin politic, nu personal, deoarece, crede el, nu este agreat din cauza atitudinii anti-müncheneze pe care o afişează: „Este clar că, în situaţia în care conducerea îmi vrea pielea, nu numai din pricina atitudinii mele din *NRF*, ci şi de aiurea, şi din pricina orientării mele politice generale, atunci cauza mea – cauza *noastră*, fiindcă vreţi să-mi ţineţi partea, lucru pentru care vă sunt infinit recunoscător – este în mod special ameninţată"[315]. Dar, încă de a doua zi, el interpretează, totuşi, ameninţarea drept o excludere a cărei victimă se simte, în termeni ceva mai amari: „Sunt, de asemenea, afectat de acuzaţia de «a aparţine cu adevărat rasei evreieşti, prin această voinţă de a ocupa tot spaţiul, de îndată ce sunt admis într-un loc...». Se simte aici antisemitismul de cea mai joasă speţă... Mă doare să ştiu că el se află în consiliul de la *NRF*."[316] Fragmentul între ghilimele pare să rezume rechizitoriul lui Schlumberger, pe care-l cunoaşte, de-acum, în amănunt. Unul dintre textele sale de la rubrica „Aerul lunii", care vorbea despre alegerea Papei Pius XII – text comandat de Paulhan –, l-ar fi iritat pe Schlumberger care, crede Benda, „nu poate să-l fi găsit rău, decât pentru că sunt evreu... Ceea ce e deja semnificativ..."[317] Cine, în afară de Schlumberger – pentru care Benda foloseşte iniţiala *S* –, a reprezentat acea „conducere", în faţa căreia Paulhan n-a mai putut rezista şi care i-a impus îndepărtarea lui Benda?[318]

---

[314] J. Benda, scrisoare către Paulhan, 25 apr. 1939, Fondul Paulhan, IMEC.

[315] *Ibidem*.

[316] *Idem*, scrisoare către Paulhan, 26 aprilie (1939), Fondul Paulhan, IMEC.

[317] Este vorba de « L'air du mois. Enseignement à réviser » („Aerul lunii. Învăţământul de revizuit"), în *NRF*, aprilie 1939, pp. 720-721.

[318] Nu putem să nu observăm – număr obişnuit de echilibristică la *NRF* – faptul că îndepărtarea lui Benda a coincis cu excluderea lui Léautaud, urmare a afirmaţiilor antisemite care-l şocaseră pe Gaston Gallimard.

Probabil Gide[319] şi Gaston Gallimard, despre care Benda bănuia că fusese influenţat de Emmanuel Berl şi Drieu La Rochelle.[320] Ei şi-au atins scopul, în orice caz, pentru că prezenţa lui Benda în paginile revistei a fost redusă până în iunie 1940. Din vara lui 1939 până la sfârşitul anului, el n-a mai publicat decât textele de la rubrica „Aerul lunii", care nu se mai refereau explicit la război şi al căror ton era altul decât acele strigăte de alarmă din perioada 1934-1938.

Acest episod a precedat dezvăluirea – care nu poate să-l scuze, aşadar – a pactului germano-sovietic de la 23 august 1939. Vestea nu l-a tulburat, de altfel, prea mult pe un om care, deşi mizase pe iacobinismul comuniştilor, nu-şi făcea iluzii în privinţa lor.[321] Războiul fiind iminent, se simţea absenţa vocii sale. Articolul lui Paulhan „Revenire la 1914", plasat pentru întâia oară în deschiderea revistei, pe post de editorial, în octombrie 1939[322], şi cel al lui Schlumberger, „Salutând venirea noului an", aflat în deschiderea numărului din ianuarie 1940, nu au fermitatea luărilor de poziţie ale lui Benda. De-acum, vituperarea anti-germană îi revine lui Suarès, întotdeauna virulent: *„Delenda Germania.* Şi, dacă nu distrusă, trebuie cel puţin supusă. Să fie obligată să se încline în faţa dreptăţii şi a umanităţii: să nu dăm înapoi de la

---

[319] „Nathanaël, despre care mi-aţi povestit cât era de nefericit de locul ocupat de aşa-numitul Eleutheriu în cadrul revistei" (Julien Benda, carte poştală inter-zonală către Paulhan, 1 august 1942, Fondul Paulhan, IMEC).

[320] *Idem*, scrisoare către Paulhan, 25 aprilie 1939, Fondul Paulhan, IMEC.

[321] La aflarea veştii despre pactul germano-sovietic, Benda a reacţionat imediat, denunţând înfeudarea comuniştilor francezi în raport cu Moscova şi trădarea lor de patrie: « Un suicide. Le cas du communisme français » („Un suicid. Cazul comunismului francez"), în *L'Ordre*, 1 septembrie 1939. Un text de la rubrica „Aerul lunii", care-i condamna pe comunişti, a fost scos de cenzură în toamna lui 1939, dar Benda l-a reconstituit, se pare, în « L'Air du mois. Double malfaisance » („Aerul lunii. Un rău dublu"), în *NRF*, aprilie 1940, p. 569 (Julien Benda, scrisori către Paulhan, 14 noiembrie şi 25 noiembrie 1939, 25 ianuarie 1940, Fondul Paulhan, IMEC).

[322] Jean Paulhan, « Retour sur 1914 », în *NRF*, octombrie 1939, pp. 529-532. Al doilea editorial al său va fi « L'espoir et le silence » („Speranţa şi tăcerea"), în *NRF*, iunie 1940, pp. 721-722, considerat „excelent" de către Benda (3 iunie 1940, Fondul Paulhan, IMEC).

violenţă împotriva acestui popor, pentru care violenţa reprezintă dreptul şi chiar datoria puterii. Trebuie să le vorbim în aceeaşi limbă, fiindcă ei sunt incapabili să înţeleagă o alta."[323]

Ultimul articol al lui Benda în *NRF*, „Criza moralei cărturarilor" – care i-a plăcut lui Gaston Gallimard[324] –, a apărut în februarie 1940[325], între o odă de Jouve, dedicată „Franţei", şi o reflecţie pe tema frontului, „Pentru perioada de după război", semnată Armand (Petitjean). Ceva mai departe, Drieu La Rochelle semna un articol intitulat „Maurras sau Geneva", care arăta că Paulhan nu renunţase niciodată la ecumenism. Perspicace ca întotdeauna, dar mai grav şi mai serios decât de obicei, Benda se temea de înfrângerea moralei elenico-creştine, apărate de francezi şi de englezi împotriva Germaniei, morală definită prin dreptate şi adevărul abstract, prin drepturile inerente ale individului, prin idealul egalitar moştenit de la creştinism, Revoluţie şi democraţie. Revenind la ideea lui fixă, el vede această morală universalistă dispreţuită – în numele unor interese relative – de naţionalismul german şi de nazism, dar şi de marxism şi de comunismul rusesc, şi, în fine, pe un al treilea plan, de către discipolii intelectuali ai lui Nietzsche, Sorel sau Maurras. Antisemitismul – observă el – face, de acum înainte, parte integrantă din particularismul triumfător, cel puţin în varianta sa naţionalistă, la nazişti şi la Acţiunea Franceză, fiindcă Benda, orb în această privinţă, absolvă comunismul rusesc de un asemenea păcat. El prevede faptul că victoria împotriva nazismului nu va regla conturile cu celelalte două mişcări ostile universalismului – comunismul şi fascismul intelectual. Făcând o scurtă aluzie la pactul germano-sovietic[326], Benda îi condamnă pe comuniştii francezi, care preferă capitularea, în loc să apere regimul. Singură Marea Britanie îi mai dă încă motive de speranţă, „această naţiune fiind, dintre Statele mari, cea care pare

[323] André Suarès, „Cronica lui Caërdal", în *NRF*, aprilie 1940, p. 542.

[324] Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 25 ianuarie 1940, Fondul Paulhan, IMEC.

[325] *Idem*, « La crise de la morale cléricale », în *NRF*, februarie 1940, pp. 150-161.

[326] *Ibidem*, p. 158.

să confirme cel mai mult, prin moravurile, dar şi prin legile sale, caracterul sacru a ceea ce unul dintre confraţii mei a numit, chiar în această revistă, «primul venit»"[327] – aluzie la articolul lui Paulhan din martie 1939, care arată că el nu interpretează expresia „primul venit" în acelaşi fel ca Léautaud şi că înţelegerea lor rămâne neştirbită. Şi totuşi, chiar şi în împrejurări atât de serioase, Benda nu se poate abţine să-i dea articolului un final ingenios, care ilustrează *dandy*-ismul acestui dătător de lecţii: morala pare condamnată, dar, dacă ea ar triumfa, cât de plictisitoare ar mai fi lumea aceasta!

Încă două texte la rubrica „Aerul lunii" au fost semnate de Benda. Unul în aprilie 1940, despre trădarea comuniştilor: „Comuniştii francezi, aprobând pactul germano-sovietic, nu numai c-au trădat Franţa; i-au dat şi o teribilă lovitură clasei muncitoare. [...] Ca făcători de rele, comuniştii noştri şi-au dat toată silinţa."[328] Celălalt text, în luna mai, reamintind fără animozitate prietenia lui cu Péguy, răsună chiar în momentul invadării Franţei: „Printre vorbele memorabile ale lui Péguy, al căror depozitar am avut onoarea să fiu, este una care nu mă părăseşte de ceva vreme: «Curiatul acesta!», îmi spunea el, cum se simte imediat că el va fi învinsul, datorită sentimentalismului şi umanitarismului său: *Vă cunosc şi-acum şi asta mă ucide...*; iar celălalt, văzându-i cruzimea: *Alba v-a numit, eu nu vă mai cunosc.*[329] Dar ce siguri suntem că va fi învingător!»"[330] Franţa şi Anglia sunt Curiaţii. Un ministru englez spunea: „«Noi nu vrem distrugerea nici unui popor», în timp ce adversarul proclamă sus şi tare că vrea «distrugerea Angliei»."[331] Cu toate acestea, Benda continuă să spere că va câştiga tocmai Curiatul: „Ce lovitură pentru «amoralismul politic» este faptul că nu toţi se află dincolo de Rin". Acesta va fi ultimul său cuvânt înainte ca regimul de la Vichy să-i reducă la tăcere pe

---

[327] Julien Benda, „Criza moralei cărturarilor", art.cit., p. 160.

[328] *Idem*, „Aerul lunii. Un rău dublu", art.cit., p. 569.

[329] Citate din piesa *Horaţii* de Pierre Corneille (*n.trad.*).

[330] Julien Benda, « L'air du mois. Le cas de Curiace » („Aerul lunii. Cazul Curiatului"), în *NRF*, mai 1940, p. 711.

[331] *Ibidem*, p. 712.

colaboratorii evrei de la *NRF* şi ca numele lui să figureze pe prima „listă Otto", din toamna lui 1940, a cărţilor interzise în Franţa.

Odiosul evreu

La începutul lunii iunie 1940, Gaston Gallimard, Paulhan şi revista *NRF* se aflau la Villalier, în apropiere de Carcassonne, la Joë Bousquet.[332] Fugind de la Dijon, Benda a pornit la drum spre Carcassonne la 21 iunie, dar s-a refugiat mai întâi la Bazièges, înainte de a ajunge la destinaţie.[333] Cu toate că Gide a luat cina cu el la Bazièges pe 22 iulie[334] – o masă „foarte plăcută" –, Benda se număra printre intelectualii cei mai vulnerabili. Un incident stă mărturie: „Cinam – îi povesteşte Paulhan lui Jean Grenier – la Hotelul «Bernard», împreună cu Benda. Un locotenent-colonel, de la masa vecină, a spus că-l recunoştea pe acest domn, al cărui portret apăruse în *Gringoire*, s-a ridicat şi a declarat că se ducea să mănânce în altă parte. J.B. a rămas tot timpul foarte calm."[335] Léautaud, care l-a revăzut pe Paulhan în octombrie 1940 la Paris, dramatizează incidentul: „Într-o seară, Paulhan cina împreună cu el într-un restaurant, când un ofiţer aflat de faţă l-a recunoscut pe Benda şi a arătat cu degetul: «Priviţi-l pe acest însetat de sânge!» Benda a fost nevoit să plece. Ziare precum *Gringoire* sau *Je suis partout* sunt la curent cu toate deplasările lui şi le semnalează."[336]

---

[332] Jean Paulhan, *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. II, p. 176.

[333] Vezi Maurice Joucla, « Julien Benda sous l'Occupation » („Julien Benda sub Ocupaţie"), în *Europe*, septembrie 1961, p. 1420. Într-o scrisoare către Paulhan, din 5 iulie (1940), Benda îşi exprimă „uşurarea de a şti unde sunteţi" (Fondul Paulhan, IMEC).

[334] André Gide, *Jurnal*, ed.cit., vol. II, p. 718.

[335] Jean Paulhan, scrisoare către Jean Grenier, 10 august 1940, în *Correspondance Jean Paulhan – Jean Grenier, 1925-1968* (*Corespondenţă Jean Paulhan – Jean Grenier, 1925-1968*), Calligrammes, Quimper, 1984, pp. 138-139.

[336] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 16 octombrie 1940, ed.cit., vol. XIII, p. 195. Guéhenno vorbeşte de un dejun în timpul căruia un ofiţer l-ar fi recunoscut pe cel ce era descris cu litere de-o şchioapă în *Gringoire*, în aceeaşi dimineaţă, drept „Cărturarul sângeros care visa să-i sacrifice Franţa Israelului"; ofiţerul

NRF era asimilată poziţiei antinaziste a lui Benda – aşa cum o atestă o scrisoare a lui Paulhan către Henri Pourrat, din 19 august 1940, în care-i cerea ajutorul pe lângă Guvernul de la Vichy: „*Nrf* este ţinta unei ofensive care tinde s-o confunde cu belicozitatea din 1936-1939 şi, în special, cu atitudinea lui Benda. Gaston G. este foarte supărat din cauza asta, şi neliniştit"[337], cu atât mai mult cu cât prezenţa lui Benda – nu departe de el, în departamentul Aude – este denunţată de *Gringoire* şi *Candide*. În 1944, când lucrurile vor fi luat o altă întorsătură, Benda avea să-i reamintească lui Paulhan de „ziua în care [Gaston Gallimard] îmi spunea că va pleca din Villalier dacă-mi făceam apariţia pe-acolo"[338]. Paulhan a fost urmărit în instanţă de germani, în vara aceea, şi condamnat – apoi amnistiat – în special pentru faptul că, începând din 1928, dăduse revista „pe mâna" lui Benda, „făcându-i cel mai mare deserviciu inteligenţei franceze"[339].

Odată ce Paulhan şi, apoi, Gaston Gallimard, s-au întors la Paris, în septembrie, respectiv octombrie, Benda, solitar, retras în camera lui de lucru, surprinzător de senin, s-a cufundat iarăşi în munca lui: „Voi urma sfaturile dumneavoastră de prudenţă, ca şi pe acela de a lua o masă bună în fiecare zi", îi spune el lui Paulhan.[340] „Julien B., foarte calm, îşi continuă eseurile, romanele,

---

ar fi cerut să fie servit pe terasă (*Journal des années noires, 1940-1944* [*Jurnalul anilor negri, 1940-1944*], 17 august 1940, Gallimard, Paris, 1947, p. 30). Pe 15 august 1940, *Gringoire* publicase o caricatură a lui Benda cu următoarea legendă: „Un cărturar sângeros, care visa să-i ofere Franţa pe post de holocaust Israelului" (citat de Pierre Hebey, NRF *din anii sumbri 1940-1941. Intelectuali în derivă*, ed.cit., p. 50).

337 Jean Paulhan, *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. II, p. 181.

338 Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 18 iulie 1944, Fondul Paulhan, IMEC.

339 Jean Paulhan, scrisoare către Benda, 21 decembrie 1952, în care-i solicita colaborarea la *Nouvelle NRF* (*Noua NRF*), citată de Jeannine Kohn-Étiemble în « Le «Dossier Paulhan» de Julien Benda » („«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda"), *Revue d'histoire littéraire de la France* (*Revista de istorie literară a Franţei*), ianuarie-februarie 1974, p. 101.

340 Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 15 septembrie (1940), Fondul Paulhan, IMEC.

poemele, la Carcassonne", îi scrie Paulhan lui Caillois de Crăciun, în 1941.[341] Presa aflată de partea Revoluţiei naţionale se bucura că *NRF*, condusă de Drieu La Rochelle, este „mai vie ca niciodată, în ciuda dispariţiei lui Julien Benda, al cărui rasism sadic trecea, în ochii câtorva nătărăi, drept «exigenţă intelectuală»"[342]. Paulhan, care a refuzat, din spirit de solidaritate, să-şi asocieze numele revistei – „Nu puteam să rămân la o revistă din care erau izgoniţi colaboratorii evrei (Benda, Suarès, Wahl) şi antinazişti (Bernanos, Claudel, Romains), pe care eu îi invitasem să scrie în ea"[343] –, supraveghea de departe deplasările „unchiului Julien". Potrivit lui Jean Hugo, care l-a găzduit la Fourques în 1943, Benda părea „absolut inconştient de pericolul care-l pândea": „N-avea nici pe departe aerul unui om hăituit"[344]. Léautaud, care avusese întotdeauna simpatie faţă de el şi-l descria, în 1936, ca pe un om „simplu, amical, cordial, vesel, dezamăgit şi ironic"[345], exact opusul singuraticului plin de el însuşi – cum era înfăţişat de obicei –, îl întreba de soarta lui pe Drieu La Rochelle, de la *NRF*, care era, la rându-i, informat de Paulhan: „Îmi răspunde că Benda e tot în Sud. «O face pe Iov. Se îmbracă în haine ponosite şi murdare»."[346] Léautaud relatează, în august 1942, eşecul unui proiect de plecare în America, pentru a se căsători şi a susţine conferinţe[347], ca şi această anecdotă: „Se pare că, în zona liberă, la nu-ştiu-ce examen sau concurs, li s-a dat elevilor să comenteze un text de Benda. [...]

---

[341] *Corespondenţă Jean Paulhan – Roger Caillois, 1934-1967*, ed.cit., p. 147.

[342] Hugues Favart, în *Idées* (*Idei*), nr. 1, noiembrie 1941, p. 70; citat de Gisèle Sapiro, *La Guerre des écrivains, 1940-1953* (*Războiul scriitorilor, 1940-1953*), Fayard, Paris, 1999, p. 440.

[343] Jean Paulhan, scrisoare către Franz Hellens, 12 decembrie 1940, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. II, p. 208.

[344] Jean Hugo, *Le Regard de la mémoire* (*Privirea memoriei*), Actes Sud, Le Paradou, 1983, p. 487.

[345] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 21 ianuarie 1936, ed.cit., vol. XI, p. 124.

[346] *Ibidem*, 18 septembrie 1941, vol. XIV, p. 41.

[347] *Ibidem*, 12 august 1942, p. 316. „Foarte bucuros de ceea ce-mi spuneţi despre Jean W[ahl]. Aţi putea să mă lămuriţi cum a reuşit? Aş putea să învăţ şi eu de la el", îi scrie Benda lui Paulhan, la 1 august (1942), pe o carte poştală inter-zonală, Fondul Paulhan, IMEC.

Paulhan a povestit asta, găseşte că e foarte amuzant şi, zice el, îl face pe Benda să se umfle în pene."[348] Benda îl amuza pe Paulhan, care-i spune „râzând" lui Léautaud că, la Carcassonne, Benda a fost declarat „musafir de onoare" şi i se acordă o mică rentă de 800 de franci, în vreme ce *Marea Încercare a democraţiilor*, publicată în America, i-a adus trei milioane de franci, la care nu poate ajunge[349]: „O sumă frumuşică doarme departe de mine", îi scrie el lui Paulhan în august 1942[350]. Şi totuşi, Paulhan îl consideră imprudent[351]: puţin i-a lipsit să nu intre pe mâna Gestapo-ului la 18 mai 1944, moment în care a plecat de la Carcassonne la Toulouse[352].

Dar Benda nu se lasă nici după ce biblioteca sa din Paris, plus echivalentul a cincizeci de ani de note şi arhive, sunt jefuite de germani în martie 1941.[353] *Marea Încercare a democraţiilor*, terminată în mai 1940 şi aflată sub tipar la Gallimard[354], se transformă într-un rechizitoriu împotriva Regimului de la Vichy şi e publicată abia în 1942 la New York. *Franţa bizantină, Despre stilul ideilor* şi *Exerciţiul unui îngropat de viu* sunt scrise la Carcassonne şi la Toulouse, fără a mai pune la socoteală, sub pseudonimul Comminges, o contribuţie la *Cronici interzise*, o culegere îngrijită de Paulhan şi publicată de Éditions de Minuit în clandestinitate, în

---

[348] Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 30 octombrie 1942, ed.cit., vol. XIV, p. 365.

[349] *Ibidem*, 19 mai 1943, vol. XV, p. 120.

[350] Julien Benda, carte poştală inter-zonală către Paulhan, 1 august (1942), Fondul Paulhan, IMEC.

[351] „Am şi eu, din plin, sentimentul de imprudenţă despre care-mi vorbiţi şi la gândul căruia binevoiţi să vă emoţionaţi", îi scrie Benda, care mărturiseşte că se abandonează acestui sentiment „nu din stoicism, ci din lene, dar şi din dragostea pentru munca lui". „Dacă, totuşi, [...] aveţi o propunere să-mi faceţi pentru a mă determina să ies din această imprudenţă", adaugă el, va fi binevenită (Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 26 octombrie 1943, Fondul Paulhan, IMEC).

[352] Julien Benda, scrisori către Paulhan, 9 iunie 1944 şi [vară-toamna 1944], Fondul Paulhan, IMEC.

[353] *Idem*, *Exerciţiul unui îngropat de viu*, ed.cit., p. 347.

[354] *Idem*, scrisoare către Paulhan, 2 iunie 1940, Fondul Paulhan, IMEC.

aprilie 1943[355], sau *Un antisemit sincer*, publicat de Comitetul Naţional al Scriitorilor (C.N.E.) la Toulouse, în 1944[356].

Nu s-a întors la Paris mai devreme de vara lui 1945, şi atunci nu părea în formă, potrivit mărturiei lui Léautaud, care l-a revăzut la *NRF* în iulie: „Şi-a făcut apariţia Benda, foarte îmbătrânit, încovoiat şi semănând, ca înfăţişare, cu un vagabond. Este pentru prima dată când îl văd astfel."[357] Benda îşi revine, însă, repede, tot după Léautaud care, ieşind de la Paulhan, după o conversaţie pe tema epurării, îl zăreşte din nou în redacţia *NRF*, în august, de astă-dată „purtând un minunat pardesiu dintr-o stofă alb cu negru"[358]. Disputa politică îl făcuse să prindă puteri: „«Aşa deci, deveniţi feroce. Se zice c-aţi publicat în *L'Ordre* un articol în care sunteţi de părere că nu s-au făcut încă destule arestări, condamnări, execuţii.» – «Nu sunt un om bun. Aşa sunt de când eram copil.» [...] – «Ce vârstă aveţi?» – «78 de ani.» – «Şi încă sunteţi atât de feroce! Bine, dar sunteţi un evreu odios. Ar trebui să încercaţi să fiţi mai bun.» – «O să încerc.»"[359] Iată cum se conversa la Paris, în august 1945, cu un om care scăpase ca prin miracol de arestare şi deportare. Dar Benda nu s-a schimbat deloc şi Léautaud consemnează un schimb de păreri din octombrie 1945, cu Jouhandeau, care era neliniştit de propria lui soartă, ameninţat cu epurarea de către Comitetul Naţional al Scriitorilor: „Jouhandeau îmi povesteşte că, într-o zi, cu mult înainte de război, Benda s-a arătat indignat, în faţa lui, de faptul că Republica lasă în viaţă un om ca Maurras, duşmanul lui cel mai înverşunat, care nu înceta să-l atace"[360]. Era un fel de „revanşă a lui Dreyfus": nici vorbă ca vârsta să-l fi liniştit – Benda, căruia îi pot fi reproşate multe,

---

355 Comminges, *Le rapport d'Uriel* (*Raportul lui Uriel*), în *Chroniques interdites*, Éditions de Minuit, Paris, 1943 (data tiparului 15 august 1943), pp. 43-57, reluat în *Le Rapport d'Uriel*, Flammarion, Paris, 1946.

356 *Un antisémite sincère* – text reluat în *Les Cahiers d'un clerc* (*Caietele unui cărturar*), Émile-Paul, Paris, 1949, pp. 68-77.

357 Paul Léautaud, *Jurnal literar*, 4 iulie 1945, ed.cit., vol. XVI, p. 235.

358 *Ibidem*, 17 august 1945, p. 246.

359 *Ibidem*, pp. 246-247.

360 *Ibidem*, 25 octombrie 1945, p. 264.

dar nu şi faptul că n-ar fi perseverat în felul lui de a fi, şi-a reluat cu tărie rolul de reacţionar de stânga, sau chiar de antimodern de extremă stânga: „Ciudat şi bătrânelul ăsta, Benda [...]. Insuportabil şi, totuşi, simpatic" – aşa îl înfăţişa Guéhenno, în august 1940, la Carcassonne, instalat într-o locuinţă mobilată, având o rezervă de bani pentru şase luni, dar placid şi mereu la fel de rău.[361] În 1942, Drieu La Rochelle prevestea deja că „unii, precum Aragon şi Benda, vor deveni iarăşi modelele de urmat" la Paris.[362] Nici că se putea spune mai bine.

Paulhan împotriva lui Benda, sau doi antimoderni care pe care

În 1918, Benda publica *Belphégor*, o carte războinică, un pamflet raţionalist împotriva modernilor, o carte pe care Rivière o considerase întemeiată. Altul era climatul în 1945, când Benda a încercat să repete lovitura, cu *Franţa bizantină sau triumful literaturii pure. Mallarmé, Gide, Alain, Giraudoux, Suarès, suprarealiştii. Eseu despre psihologia originală a omului de litere*. În această din urmă carte, el demola, fără să aducă vreo noutate în raport cu *Belphégor* – Benda îi vorbea, în 1942, lui Paulhan despre un „neo-*Belphégor*" al său[363] –, cu acelaşi plan şi cu aceleaşi argumente, o întreagă literatură modernă, prea ocupată de forma şi limbajul ei singulare, în detrimentul ideilor comune.

Aici, el critica fără nici o reţinere *NRF*, în care publicase atât de mult între cele două războaie mondiale, pe care o numea revistă „literară" – ceea ce nu însemna nimic bun sub pana lui Benda – şi pe care o considera nedemnă de *La Revue des Deux Mondes* din

361 Jean Guéhenno, *Jurnalul anilor negri, 1940-1944*, 17 august 1940, ed.cit., p. 29.

362 Pierre Drieu La Rochelle, *Jurnal, 1939-1945*, 9 nov. 1942, ed.cit., p. 305.

363 Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 22 mai 1942 şi carte poştală inter-zonală din 5 iunie (1942), care menţionează, de asemenea, titlul *Franţa bizantină*, la fel ca o altă carte poştală inter-zonală din 4 noiembrie 1942, Fondul Paulhan, IMEC.

secolul precedent, văzând în ea însuşi simptomul „crizei conceptului de literatură"[364]: „*NRF* a publicat, în aceşti ultimi ani, unele articole deliberat ideologice, însă un mare număr dintre fidelii ei i-au reproşat mult acest lucru. Este semnificativă apariţia – şi succesul – unor publicaţii refractare oricărei producţii care nu este exclusiv literară: *Commerce* [*Comerţ*], *Mesures* [*Măsuri*]."[365] Subînţelesul vorbelor lui Benda era că propriile sale articole de idei se desprinseseră de linia directoare a *NRF*, mai apropiată de *Commerce* şi *Mesures*, reviste preţioase, îndrăgite de Paulhan. El îndemna la crearea unei revistei anti-*NRF*: „Ar trebui, pentru a da naştere unei contra-mişcări, să se creeze un antidot la *NRF*, adică o publicaţie care, continuând să fie literară, să renunţe la spiritul de castă, la pretenţia de a exercita o magistratură, la tonul definitiv şi dispreţuitor, la voinţa de a nu fi accesibilă decât unor iniţiaţi şi care să-şi propună să gândească sănătos, nu ingenios, care să vorbească limba firească a tuturor oamenilor serioşi (contrară limbii obişnuite), iar nu o limbă în mod sistematic rară şi căutată. Dar o asemenea publicaţie va fi, oare, considerată literară? Iată întrebarea pe care o pune studiul nostru."[366] *Les Lettres françaises*, condusă de Claude Morgan, apoi de Pierre Daix, dar aflată mereu sub tutela lui Aragon, care a fost una dintre semnăturile ei eminente în timpul războiului rece, a împlinit, oare, aspiraţia lui Benda către o „gândire sănătoasă"?

De data aceasta, spre deosebire de Rivière în 1918 – care-şi căuta un aliat împotriva lui Maurras –, Paulhan s-a ridicat împotriva lui Benda cu toată autoritatea lui. Printr-o circumstanţă agravantă, după Eliberare, Benda, veteranul literelor, redevenise un tovarăş de drum plin de zel al Partidului Comunist Francez, în momentul în care Paulhan se rupea de Comitetul Naţional al Scriitorilor şi denunţa condiţiile politice ale epurării.[367] Fără să

---

364 Julien Benda, *Franţa bizantină*, ed.cit., p. 183.

365 *Ibidem*, p. 183, n. 1.

366 *Ibidem*, p. 183, n. 2.

367 Despre Paulhan şi Benda după Eliberare, v. Jeannine Kohn-Étiemble, „«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda", art.cit., pp. 76-103; şi, în privinţa epurării, Gisèle Sapiro, *Războiul scriitorilor, 1940-1953*, ed.cit., pp. 620-622.

adere vreodată la materialismul dialectic, nici la marxism[368], semnând, în 1947, o petiţie destinată să restabilească adevărul asupra morţii, în mai 1940, a lui Nizan – calomniat de comunişti după ce se opusese pactului germano-sovietic[369] –, Benda a aderat la „apărarea republicană" şi s-a angajat cu obstinaţie, între 1945 şi 1948, într-o ultimă luptă împotriva partizanilor indulgenţei faţă de talentele literare compromise sub Ocupaţie, în primul rând Maurras, duşmanul său de moarte, dar şi Jouhandeau, Giono şi Montherlant, pe care Paulhan îi repunea pe tapet în numele „dreptului la greşeală". Indulgenţa lui Paulhan confirma neîncrederea lui Benda, pe care acesta o cultivase o jumătate de veac, la adresa „literaturii pure", ca şi când valoarea morală, socială şi intelectuală a operelor n-ar fi contat.[370] În schimb, propria lui incisivitate i-a adus gratitudinea comuniştilor. Claude Roy i-a făcut, de pildă, un portret emoţionant în *Europe*: „[...] Căpcăunul dialectician este un sentimental şi acest fulger insensibil are o inimă, o inimă bună. Julien Benda sau un Tartarin lipsit de umanitate." Moşneagul morocănos fusese reabilitat, devenise un „om cumsecade", care era de acord cu linia Partidului Comunist şi, „declarând că-i vedea pe comunişti continuatorii fireşti ai democraţiei, făcea legătura între Republica de tip clasic, cea a lui Gambetta,

---

368 Vezi şi Julien Benda, *Dialogue avec un marxiste* (*Dialog cu un marxist*), în *Memorii de dincoace de mormânt*, ed.cit., pp. 60-64, de exemplu: „Comunismul nu oferă libertate şi n-o va oferi niciodată, pentru că se bazează pe principiul organizării, care este contrariul libertăţii" (p. 63); sau prefaţa noii ediţii a *Trădării cărturarilor* (1947), cuvânt înainte de Étiemble, Grasset, Paris, 1958.

369 În legătură cu petiţia „Cazul Nizan", din martie 1947, vezi J.-F. Sirinelli, *Intelectuali şi pasiuni franceze. Manifeste şi petiţii în secolul XX*, ed.cit., p. 156.

370 „Mi se spune că unii dintre noi au semnat o petiţie care cere din partea Justiţiei indulgenţă pentru Drieu La Rochelle, R. Benjamin, Jouhandeau, Brasillach. Mereu credinţa aceasta a francezilor în caracterul aproape sacru al condiţiei omului de litere. O formă de bizantinism", îi scria Benda lui Paulhan după Eliberare, fără să ştie în ce tabere opuse avea să-i situeze această chestiune; Fondul Paulhan, IMEC. Scrisoarea este scrisă, probabil, la sfârşitul lui septembrie 1944, data primului protest al celor mai în vârstă dintre membrii Comitetului Naţional al Scriitorilor, faţă de care Paulhan s-a ţinut la distanţă; vezi Gisèle Sapiro, *Războiul scriitorilor, 1940-1953*, ed.cit., p. 573.

şi noua concepţie asupra democraţiilor populare"[371]. În complezenţa lui – dar vârsta înaintată îi diminuează responsabilitatea –, Benda a mers până acolo, încât a susţinut lovitura de la Praga şi procesele de la Budapesta.[372]

Paulhan era mânat, aşadar, şi de alte interese – în afara celor pur literare – în demersul său de demolare a cărţilor lui Benda, *Belphégor* şi *Franţa bizantină*. Îi luase multă vreme apărarea la *NRF*, se folosise de el pentru a face auzită, în cadrul revistei, vocea antifascismului şi cea antimüncheneză din anii 1930, fără să-l lase, totuşi, să vorbească în revistă despre literatură – ceea ce el însuşi făcea în *Les Nouvelles littéraires*[373] –, dar *Trădarea cărturarilor* şi lunga serie de cărţi, articole şi tablete care i-au urmat luau atitudine, totuşi, în problema literaturii sau împotriva ei şi, cu toate acestea, Paulhan, mereu înţelegător sau nehotărât, îl invita în continuare să colaboreze la primul număr din *Cahiers de la Pléiade* (*Caietele Pleiadei*), noul avatar al *NRF*, din 1946.[374]

Relaţiile dintre ei deveniseră deja tensionate, dacă nu se degradaseră de-a dreptul, înainte de confruntarea lor pe tema epurării. Lipsa de înţelegere arătată de Benda faţă de *Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor* îl afectase pe Paulhan şi disputa lor, mai întâi privată, se răspândise repede în reviste. *Florile din Tarbes* apăruseră în 1941, după ce mai multe fragmente fuseseră publicate, mai ales în 1936, în *NRF*.[375] Paulhan, din ce în ce mai angajat în Rezistenţă, era, totuşi, extrem de sensibil la receptarea unei cărţi – concise, dar substanţiale –, la care muncise mult şi de care

---

[371] Claude Roy, « Panorama des livres de Julien Benda » („Panorama cărţilor lui Julien Benda"), în *Europe*, nr. 24, decembrie 1947, pp. 94-98.

[372] Vezi François Fejtö, *Mémoires. De Budapest à Paris* (*Memorii. De la Budapesta la Paris*), Calmann-Lévy, Paris, 1986, p. 213 şi Tony Judt, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956* (*Un trecut imperfect. Intelectualii în Franţa, 1944-1956*), Fayard, Paris, 1992, pp. 172-173 şi 190.

[373] Vezi articolele adunate în *Precizie, 1930-1937*, ed.cit., la rubrica „Literatură".

[374] Julien Benda, « Lemmes » („Leme"), în *Les Cahiers de la Pléiade*, nr. 1, aprilie 1946, pp. 189-196.

[375] « Les Fleurs de Tarbes », *NRF*, iunie-octombrie 1936.

nu era decât pe jumătate mulţumit. Începând din 1929, Benda se interesa de proiectul său: „Sunt mulţumit să aflu că v-aţi reapucat de *Florile din Tarbes*, cu atât mai mult cu cât, de data aceasta, vorbiţi, cred eu, despre ideile sau lipsa de idei la Bergson"[376]. În momentul publicării în avanpremieră, în 1936, Benda se arăta în continuare complice: „Am câteva lucruri să vă spun despre ultimul fragment din *Florile*...dumneavoastră"[377]. Or, Benda nu-i mai spusese nici un cuvânt despre *Florile din Tarbes*, în afara unei cărţi poştale inter-zonale foarte dezinvolte, din august 1942: „Am citit *Florile din Tarbes*, lăsându-mă în voia încântării, aşa cum aş citi un poem. Voi reflecta mai târziu la ce am citit. Şi-apoi? Nu ştiu dacă nu cumva înseamnă să dau dovadă de neînţelegere, dacă separ aici teza de expresia ei."[378] În două scrisori, din aprilie şi din iulie 1943, răspunzând unei „întrebări precise" a lui Paulhan în legătură cu cartea sa, Benda recunoştea că n-o recitise „cu atenţie", dar îi spunea că avea s-o dea ca exemplu în *Franţa bizantină*.[379] În primăvara lui 1945, Paulhan încă îi mai cerea părerea şi, pentru a-l încuraja, îşi descria metoda ca fiind una „strict tainiană"[380] şi-i anexa scrisorii un plan detaliat al cărţii. A urmat, până în vară, un schimb epistolar susţinut şi serios: zece scrisori de la Paulhan şi cel puţin şase de la Benda. Acesta îi reproşează lui Paulhan stilul literar – complicat, subtil, obscur – într-o carte al cărei sens i-a nedumerit pe critici (Fernandez, Bousquet, Maurice Blanchot), deoarece subiectul pe care-l trata în ea necesita o abordare în „stilul de idei" şi un limbaj comun, făcând apel la logică şi retorică; el incriminează „dorinţa lui [a lui Paulhan] de a face să aparţină literaturii o carte cu intenţii dogmatice [...],

---

[376] Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 13 august 1929, Fondul Paulhan, IMEC.

[377] *Idem*, scrisoare către Paulhan, 20 august 1936, Fondul Paulhan, IMEC.

[378] *Idem*, carte poştală inter-zonală către Paulhan, 14 august 1942, Fondul Paulhan, IMEC.

[379] *Idem*, scrisori către Paulhan, 3 aprilie şi 14 iulie 1943, Fondul Paulhan, IMEC.

[380] Jean Paulhan, scrisoare către Benda, 27 martie 1945, *apud* Jeannine Kohn-Étiemble, „«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda", art.cit., p. 81.

potrivit concepţiei care există astăzi asupra acestei activităţi"; îi reproşează „dorinţa lui de a trata la modul lui Mallarmé un subiect care trebuia abordat, în esenţa lui, după metoda lui Taine ori a lui Ribot"[381]. Or, Benda a făcut întotdeauna confuzie între genuri, între Taine şi Mallarmé, între filozofie şi literatură sau între idei şi emoţii – o caracteristică a lui *Belphégor*: „Prin aceasta, cartea dumneavoastră ocupă un loc foarte important în această simptomatologie pe care o numesc «Franţa bizantină»"[382]. *Florile din Tarbes* deveneau, astfel, un simptom acut al crizei literaturii, pe care Benda o deplângea de aproape o jumătate de secol.

Se pare că Paulhan a fost profund dezamăgit, fiindcă el credea că lăsase să se înţeleagă suficient de clar că împărtăşea în fond – aşa se şi explica, fără îndoială, vechea lui admiraţie faţă de Benda şi motivul pentru care miza atât de mult pe aprobarea acestuia – diagnosticul din *Belphégor* privitor la literatura modernă. El spera ca viitorii lui cititori să înţeleagă faptul că *Florile din Tarbes* prelungeau şi aprofundau analiza lui Benda, când, iată, însuşi Benda, potrivit reputaţiei sale de prost cititor, nu văzuse nimic din toate acestea. „Ca să fiu absolut sincer, am sentimentul că n-aţi *citit* niciodată – ce se cheamă a citi – nici măcar o carte de-a mea"[383], i-a replicat Paulhan, dând dovadă de o susceptibilitate pe măsura aşteptărilor sale: „[...] sunt stupefiat că autorul lui *Belphégor* n-a *remarcat* măcar – fie şi pentru a o critica, pentru a o demola – explicaţia belphégorismului pe care o schiţez, necerându-le belphégorienilor s-o dezvăluie ei înşişi"[384]. Pentru Paulhan, antimodern

---

381 Julien Benda, scrisoare către Paulhan, 31 martie 1945, Fondul Paulhan, IMEC; Jeannine Kohn-Étiemble, „«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda", art.cit., p. 84.

382 *Ibidem*, pp. 84-85.

383 Jean Paulhan, scrisoare către Benda, 12 aprilie 1945, *ibidem*, p. 87. Paulhan (*ibidem*, p. 88) ştia că Benda, în loc sau înainte să citească *Florile din Tarbes*, îi ceruse unui tânăr profesor să-i redacteze o fişă de lectură, pe care Benda avea s-o invoce în articolul său de ruptură, „Un gropar al Franţei. Jean Paulhan" , art.cit., p. 25, n. 2.

384 Jean Paulhan, scrisoare către Benda, 9 aprilie 1945, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. II, p. 413.

în felul său propriu, mai sobru decât Benda, terorismul pe care-l combătea în *Florile din Tarbes* nu era decât un alt nume al belphégorismului, cu o nuanţă, de altfel importantă: Benda se ocupa de efectele belphégorismului, descria formele pe care le îmbrăca literatura modernă, în vreme ce Paulhan înţelegea să ajungă la cauzele terorismului, să descopere raţiunea de-a fi a belphégorienilor, adică să scoată la lumină concepţia lor greşită asupra limbajului. Paulhan îşi propunea să explice „un defect evident al literelor moderne – belphégorism, romantism, imperialism, «literatură modernă» sau «literatură de şoc», indiferent ce nume i s-ar da – pe care [...] dumneavoastră vă limitaţi să-l constataţi, să-l deplângeţi"[385].

Cititor ideal al cărţii lui Paulhan, *Florile din Tarbes*, Benda nu văzuse că autorul taxa aceiaşi demoni ca şi el – fie şi cu reţinere ori duplicitate – şi se mulţumise să eticheteze cartea drept dificilă, preţioasă, indecisă, o dovadă a belphégorismului autorului ei. Pe un ton persiflant, el schiţa chiar şi o psihologie a lui Paulhan: „Această voinţă de a trata temele într-o formă *specific* literară era, cred, doctrina – cel puţin implicită – a *NRF* şi, în măsura în care îmbracă o voinţă de *joc*, cred, încă o dată, că este legată, în cazul dumneavoastră, de ceva foarte profund. (Nu eraţi, de altfel, în tinereţe, foarte ataşat de mişcarea dadaistă?)"[386] Paulhan, dadaist

---

[385] Jean Paulhan, scrisoare către Benda, 26 mai 1945, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. II, p. 424. „Imperialismul" era noţiunea – asociată cu „misticismul" – în numele căreia Ernest Seillière condamna romantismul, de-a lungul unei opere generoase, începând cu *La Philosophie de l'impérialisme* ([*Filozofia imperialismului*], Plon, Paris, 1903-1908, 4 vol.) – din care primele trei volume se refereau la Gobineau, Nietzsche şi Rousseau, iar ultimul era subintitulat *Le Mal romantique. Essai sur l'impérialisme irrationnel* (*Răul romantic. Eseu despre imperialismul iraţional*). „Literatura de şoc" face aluzie la Valéry, a cărui *Varietate V*, publicată de curând, conţinea, de pildă, următoarea incriminare a modernilor: „Detestabil e *sistemul de a fi insolent*. Are un efect periculos asupra publicului, căruia îi inculcă nevoia, apoi sila de şoc şi, în acelaşi timp, dă naştere unor amatori facili, care admiră tot ce li se oferă, flatându-se că sunt primii care admiră aşa ceva" („Fragmente din amintirile unui poem", în *Variété V*, Gallimard, Paris, 1944, p. 111; *Œuvres*, editor Jean Hytier, col. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1488).

[386] J. Benda, scrisoare către Paulhan, 15 apr. 1945, Fondul Paulhan, IMEC; J. Kohn-Étiemble, „«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda", art.cit., p. 90.

în tinereţe, nu era cel mai potrivit să critice *Teroarea* suprarealistă, la care luase şi el parte. Benda respingea „dreptul la greşeală" şi pe acest teren, dar intuise că lui Paulhan îi fusese greu să ajungă la concluziile din cartea lui, şi-l trata de sus, aşa cum făcuse şi Sainte-Beuve cu Baudelaire, vorbind despre *Florile răului*: „Nu mă mir că simţiţi această disonanţă între natura unui subiect de care sunteţi profund ataşat şi o formă de prezentare care (vă) este fundamentală şi c-aţi trăit o experienţă destul de dramatică. Sentimentul meu este că un subiect ca al dumneavoastră nu trebuia să fie *atât de bine scris*, vreau să spun atât de *literar* scris, ci trebuia scris în maniera lui Taine."[387] Drama lui Paulhan era destul de bine surprinsă.

Nici că se putea o neînţelegere mai mare între cei doi antimoderni: Benda nu a admis niciodată că un antimodern putea scrie ca un modern – din acest punct de vedere, Valéry îl deranja mai mult decât Paulhan –, în timp ce Paulhan s-a abţinut mereu să-şi exprime negru pe alb ideile antimoderne sau îndoielile privitoare la spiritul de la *NRF*. În iunie 1945, scrisorile lor rămăseseră cordiale şi se învârteau în jurul singurei lor controverse, legate de *Florile din Tarbes*. „Eu cred – îi mărturisea Benda – că schimbul nostru de scrisori ar fi interesant pentru cercetătorul diverselor psihologii ale omului de litere. Dac-aţi dori să le publicaţi într-o zi, din partea mea aveţi deplină libertate."[388] Disputa lor publică din revista *Confluences* (*Confluenţe*) – un articol al lui Benda în care erau reluaţi, în aprilie 1945, termenii scrisorilor sale private, un răspuns al lui Paulhan în timpul verii, apoi o scurtă punere la punct a lui Benda din septembrie[389] – le-a înveninat relaţiile.

---

387 J. Benda, scrisoare către Paulhan, 15 apr. 1945, Fond Paulhan, IMEC; J. Kohn-Étiemble, „«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda", art.cit., p. 91.

388 *Idem*, scrisoare către Paulhan, 10 iunie 1945, copie păstrată de Benda; *ibidem*, p. 100; este posibil să nu fi fost trimisă, fiindcă nu există în Fondul Paulhan, de la IMEC.

389 « La crise de la littérature contemporaine et la jeunesse » („Criza literaturii contemporane şi tineretul"), în *Confluences*, nr. 3, apr. 1945, pp. 235-258 (articol datat februarie 1945, Toulouse); scrisoare a lui Paulhan, ca răspuns la articolul lui Benda, în *Confluences*, nr. 5, iunie-iulie 1945, pp. 524-525; scrisoare a lui Benda din 18 septembrie, în care îi răspunde lui Paulhan, în

Paulhan declara imprudent că „*Florile din Tarbes* erau pentru el o aventură, al cărei sfârşit nu-l vedea limpede"[390], ceea ce i-a întărit lui Benda convingerea că interlocutorul său nu ştia încotro se îndreaptă. Benda nu făcea încă legătura, în mod expres, între disputa lor literară pe tema stilului ideilor şi a puterii cuvântului şi dezacordul lor politic în privinţa epurării efectuate de Comitetul Naţional al Scriitorilor, dar corespondenţa lor privată a încetat şi, chiar dacă Paulhan îşi propunea încă, în septembrie 1945, să scrie o recenzie la *Franţa bizantină* – în care ar fi detectat, într-un „pamflet perfect contradictoriu şi fals", fondat pe „probe şi «fapte în sprijin», majoritatea foarte discutabile", o „teză ştiinţifică, acceptabilă" la adresa „literaturii pure"[391], Paulhan împărtăşind rezervele lui Benda în privinţa lui Valéry-„gânditorul" –, polemica lor s-a dezvoltat în curând în presă. Opoziţia politică adăugându-se neînţelegerii literare, ostilităţile n-au mai putut fi oprite.

În circumstanţe asemănătoare, Benda se certase cu Daniel Halévy – care-l încurajase după insuccesul romanului *Les Amorandes*, îl găzduise la Paris şi la Sucy-en-Brie în perioada cât Benda scrisese *Trădarea cărturarilor* şi-l publicase în *Les Cahiers verts*.[392] Guéhenno, colaboratorul lui Halévy la Grasset, înainte de a se apropia de Paulhan, îi considera pe cei doi „cei mai buni exploratori ai Republicii literelor": „Aproape că n-am cunoscut pe nimeni în afară de prietenul meu Paulhan – şi pe el doar mai târziu –, care să intuiască atât de bine fiinţa aceasta monstruoasă care este făcătorul de cărţi"[393]. Trecând de la unul la celălalt, Benda s-a certat cu Halévy în 1930, pe motiv că-l citase trunchiat

---

Confluences, nr. 7, septembrie 1945, pp. 785-786 (Benda răspunde apoi, la paginile 786-788, la articolul lui Gaëtan Picon, « Réponse à Julien Benda » [„Răspuns lui Julien Benda"], în *Confluences*, nr. 6, august 1945, pp. 567-585). Benda revine asupra *Florilor din Tarbes* în *Franţa bizantină*, ed.cit., publicată la sfârşitul anului 1945, nota E, pp. 207-208.

[390] *Confluences*, nr. 5, iunie-iulie 1945, p. 525.

[391] Jean Paulhan, scrisoare către Gide, 9 septembrie 1945, în *Corespondenţă Jean Paulhan – André Gide, 1918-1951*, ed.cit., p. 285.

[392] Julien Benda, *Un recrut prin vremuri*, ed.cit., p. 258.

[393] J. Guéhenno, *La Foi difficile* (*Credinţa dificilă*), Grasset, Paris, 1957, p. 91.

pe Renouvier.[394] Paulhan a publicat în *NRF*[395] replicile celor doi, deşi nu era de acord cu disputa lor[396]. Confuzia între ranchiuna personală („nu râde niciodată, ca să dea impresia că gândeşte", zicea Benda despre Halévy[397]), dezacordul literar (Halévy continua să-i ia apărarea lui Péguy) şi distanţarea politică (Benda înclina către stânga şi apăra democraţia, Halévy spre dreapta, către antirepublicanism şi gândirea maurrasiană[398]) ilustrează acelaşi impuls al lui Benda spre disensiune cu cei cărora le era îndatorat.

Modernii şi limba huronilor

Să ne mirăm, oare, că Paulhan s-a încăpăţânat atât ca să capete asentimentul lui Benda în privinţa tezelor discret antimoderne

---

394 Halévy răspundea (« Une lettre de M. Daniel Halévy» [„O scrisoare a d-lui Daniel Halévy"], în *NRF*, noiembrie 1930, pp. 719-720) recenziei făcute de Thibaudet (« Réflexions. L'appel au concile » [„Reflecţii. Apelul la conciliu"], octombrie 1930, pp. 542-554) la cartea sa, *La Fin des notables* (*Sfârşitul notabilităţilor*), Grasset, col. « Les Cahiers verts », Paris, 1930.

395 Julien Benda, « Sur un texte de Renouvier » („În legătură cu un text al lui Renouvier"), în *NRF*, decembrie 1930, pp. 897-898; urmat de un schimb de replici între Halévy şi Benda, « Lettre ouverte à Benda » („Scrisoare deschisă către Benda") şi « Réponse à une lettre de Daniel Halévy » („Răspuns la o scrisoare a lui Daniel Halévy"), în *NRF*, februarie 1931, pp. 309-312. Disputa a dat naştere la două puneri la punct importante din partea lui Benda, una despre rolul lui Renouvier la începutul celei de-a Treia Republici („Concepţiile unui republican în 1872", în *NRF*, iulie 1931, pp. 23-38 şi august 1931, pp. 215-227), cealaltă pe marginea Afacerii Dreyfus (« Regards sur le monde passé » [„Priviri asupra lumii trecute"], în *NRF*, septembrie 1935, pp. 413-424). Polemica s-a prelungit în *NRF*, *La Dépêche de Toulouse*, *Bulletin de l'union pour la vérité* (*Buletinul uniunii pentru adevăr*) şi *L'Aube* până în 1938.

396 Léautaud notează, după un prânz la Paulhan: „[...] Toată lumea de la *NRF* este împotriva lui. I se reproşează c-a făcut atâta caz pentru câteva rânduri sărite dintr-un text" (*Jurnal literar*, 22 martie 1931, ed.cit., vol. VIII, p. 342).

397 Maurice Martin du Gard, *Memorabilii*, ed.cit., p. 730.

398 „Un savant de extremă dreapta publică o istorie a politicii radicale", spune Benda despre *Republica comitetelor* a lui Halévy (ed.cit.), în « Le préjugé de l'histoire » („Prejudecata istoriei"), în *Les Nouvelles littéraires*, 14 iulie 1934.

din *Florile din Tarbes*? În ciuda numeroaselor recenzii elogioase, părerea acestui moşneag încăpăţânat şi capricios conta, în mod evident, pentru Paulhan, ca şi cum cartea ar fi fost scrisă pentru Benda, cu toate că autorul îl citează de puţine ori în paginile ei. În aprilie 1945, în mijlocul disputei lor şi ca să-şi lămurească interlocutorul asupra intenţiilor sale, Paulhan a ataşat la una dintre scrisorile lui câteva pagini tipărite, „Mentalitatea primitivă şi iluzia exploratorilor", extrase din primul „Carnet de spectator", publicat în *NRF* în noiembrie 1928.[399] Or, acest scurt text pare să conţină, în acelaşi timp, punctul de pornire pentru *Florile din Tarbes* şi explicaţia interesului iniţial al autorului lor pentru ideile lui Benda: „[...] încerc să demonstrez că teoria (la care face referire una dintre paginile din *Belphégor* şi pe care au susţinut-o în special Taine, Ribot şi Lévy-Bruhl) potrivit căreia în limbile primitive nu există cuvinte abstracte, iar din gândirea primitivilor lipsesc ideile abstracte: (1) e greşită şi (2) se poate explica printr-o iluzie de limbaj (pe care mi se pare c-am descoperit-o)"[400]. Într-un pasaj hotărâtor din *Belphégor*, Benda compara, într-adevăr, idealul greşit al modernilor – acela de a surprinde obiectul în particularitatea sa, respingând conceptele generale – cu limba concretă a indienilor huroni sau irochezi: „Idealul delicaţilor noştri [...] este limba huronilor, în care verbul care înseamnă «a mânca» variază de tot atâtea ori câte lucruri comestibile există; sau limba irochezilor, în care un cuvânt anume înseamnă «coadă de câine», altul «coadă de oaie», un altul «coadă de bou», dar în care nu există nici un cuvânt care să însemne «coadă» în general"[401]. *Belphégor* ţinea la această idee, ca şi Benda însuşi, în cruciada lui obstinată împotriva particularismului modern sub toate formele, literare şi politice în primul rând. Asimilarea modernilor cu primitivii îi reţinuse atenţia lui Jean Paulhan, care a revenit adeseori asupra

---

[399] Jean Paulhan, « Carnet du spectateur. La mentalité primitive et l'illusion des explorateurs », în *NRF*, noiembrie, 1928, pp. 709-723. Paulhan a inclus acest articol în *Convorbire despre fapte diverse*, care avea să apară în octombrie 1945 în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, pp. 143-153.

[400] *Idem*, scrisoare către Benda, 12 aprilie 1945, *apud* Jeannine Étiemble, „«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda", art.cit., p. 88.

[401] Julien Benda, *Belphégor*, ed.cit, pp. 20-21.

acestei premise a lui Benda – că limbilor primitive le lipsesc cuvintele abstracte – şi şi-a petrecut aproape întreaga viaţă combatând atât ideea în sine, cât şi consecinţele ei literare.

Teza absenţei abstracţiunilor din limbile primitive provenea de la Théodule Ribot, care o formulase în *Evoluţia ideilor generale,* o serie de cursuri ţinute în 1895 la Collège de France.[402] În 1903, Paulhan şi-a propus să publice un prim articol despre vise chiar în *La Revue philosophique* (*Revista filozofică*) a lui Ribot, idolul lui Benda (*Psihologia sentimentelor* era „breviarul"[403] lui). Ideea fusese reluată de Lucien Lévy-Bruhl în 1910, în *Funcţiile mentale din societăţile inferioare.*[404] Sub îndrumarea acestuia din urmă, Paulhan depune la Sorbona, în 1912, un proiect de teză de doctorat intitulată *Semantica proverbului. Eseu despre variaţiile proverbelor malgaşe*. Respingerea acestei teorii, tendenţioasă şi etnocentrică în opinia sa, a devenit obsesia lui Paulhan şi reprezenta, după opinia lui, titlul său de glorie în filozofia limbajului: dacă francezii au un singur cuvânt prin care desemnează toate cozile posibile, în schimb, sălbaticul din populaţia malgaşă merina are un singur cuvânt pentru soţ şi soţie, ori pentru cocoş, găină, puişor sau puicuţă; iată de ce şi acesta din urmă ar putea, la fel de legitim, să conchidă că limba franceză este săracă în abstracţiuni. Cu siguranţă că Paulhan îi trimisese lui Lévy-Bruhl „Mentalitatea primitivă şi iluzia exploratorilor", înainte ca textul să fie publicat, în 1928, pentru că precizează faptul că fostul său maestru i-a dat dreptate şi a eliminat din *Sufletul primitiv*, apărut în 1927[405], orice menţiune referitoare la abstracţiuni în limbile primitivilor[406], detaliu pe care i-l reaminteşte lui Benda în timpul disputei lor[407].

---

402 Théodule Ribot, *L'Évolution des idées générales*, Alcan, Paris, 1897.

403 Julien Benda, *Un recrut prin vremuri*, ed.cit., pp.140-141.

404 Lucien Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1910.

405 *Idem*, *L'Âme primitive*, Alcan, Paris, 1927.

406 Jean Paulhan, scrisoare către Roger Martin du Gard, 21 octombrie 1928, în *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. I, p. 152.

407 *Idem*, scrisori către Benda, 30 aprilie şi 1 mai 1945, *apud* J. Étiemble, „«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda", art.cit., pp. 92 şi 94.

Îşi va relua demonstraţia în primul dintre cele două lungi articole anti-Benda ale sale din 1948[408] şi va reveni asupra ei în 1951, într-o scrisoare despre critică adresată lui Maurice Nadeau: potrivit lui Benda, „literatura noastră modernă, pentru că nu ştie să se supună regulilor şi locurilor comune, se împotmoleşte în emoţie brută", în individual şi concret; „prin aceasta, ea se aseamănă cu limbile primitive, printre care şi cu cea a huronilor", limbi marcate de „carenţa ideilor generale"[409]. Or, primitivii, ca şi modernii – obiecta Paulhan –, au propriile idei abstracte, pe care nu le recunoaştem pentru că nu sunt identice cu ale noastre; de unde şi iluzia lui Ribot, Lévy-Bruhl şi Benda, numită de Paulhan *„mitul* sau *mirajul* limbilor concrete"[410]. Paralela între literatura modernă şi limba primitivilor fusese evocată şi respinsă de Paulhan încă din scurtul său articol din 1928: „[...] criticul judecă modul de a gândi al unui scriitor prin opera scrisă a acestuia, limbaj la fel de nou cum ar fi pentru un explorator limba luganda; scriitorul se judecă pe sine la modul critic, cu un spirit străin de natura lui"[411]. Deoarece modernii sunt de dată recentă, criticii îi consideră nişte străini, iar scriitorii înşişi se privesc din afară, astfel încât şi unii, şi alţii pot să-şi închipuie că modernilor le sunt străine abstracţiunile. Acesta pare să fie fondul disensiunii dintre Paulhan şi Benda, care este, aşadar, una mai veche. *Florile din Tarbes* răspund unei pagini din *Belphégor*, în care Benda făcea o distincţie corectă între terorismul sau literaturismul modern, dar le dădea o explicaţie simplistă şi eronată.

În convorbirile radiofonice din 1952, între el şi Robert Mallet, Paulhan îşi va descrie mai aşezat divergenţele teoretice avute cu

---

408 Jean Paulhan, « Benda, le clerc malgré lui » („Benda, cărturarul fără voia lui"), în *Critique* (*Critică*), nr. 24, mai 1948; *Opere complete, ed.cit.*, vol. III, pp. 236-238.

409 *Idem*, « Lettre à Maurice Nadeau sur divers points de critique » („Scrisoare către Maurice Nadeau despre diverse aspecte ale criticii"), în *Combat* (*Lupta*), 25 octombrie şi 1 noiembrie 1951; *Opere complete, ed.cit.*, vol. III, p. 295.

410 *Ibidem*, p. 296.

411 *Idem*, „Mentalitatea primitivă şi iluzia exploratorilor", în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 153.

Benda, a cărui poziţie se rezumă la „o satiră a literaturii noastre moderne, care s-ar baza în întregime (dacă ar fi să-i dăm crezare) nu pe idei sau pe principii, nici pe reguli abstracte ori pe locuri comune, aşa cum se cuvine, ci pe impresii, pe vibraţii – într-un cuvânt, pe senzaţii. Aşa se face că ea se împotmoleşte în carnal şi în intelectual. [...] Pe scurt, limba noastră literară nu mai este altceva decât o limbă concretă."[412] Pasajul, care nu aduce nici un argument nou, merită citat pentru un singur cuvânt, substantivul *intelectual*, pe care, surprinzător, Paulhan îl asociază cu *carnal*. Benda condamnă literatura modernă care „se împotmoleşte în carnal şi intelectual" . *Neintelectual* ar fi fost un sinonim mai potrivit pentru *carnal*, însă Paulhan are dreptate: Benda le respinge pe amândouă. Partizan obtuz al *inteligenţei*, împotriva intuiţiei lui Bergson sau „pan-lirismului" lui Barrès, Benda e şi un adversar al *intelectualismului* – pentru care-l taxează mai ales pe Valéry[413] – şi a tot ce este *intelectual*, în sensul unei deturnări preţioase şi înzorzonate a inteligenţei, al unei perversiuni literare sau al unei trădări a ideilor generale şi a gândirii comune. Apărător al *inteligibilului*, Benda priveşte cu neîncredere tot ce înseamnă *intelectual*, care este întrucâtva carnalul inteligenţei, inteligenţa inteligenţei sau „idolatria" ei, cum ar fi spus Proust. Iată de ce Benda poate fi considerat, în acelaşi timp, un *anti-intelectual*, un *anti-modern* şi un *anti-literar*, în sensul *modern* al termenului *intelectual*, de la începutul secolului XX.

Cu toate acestea, în 1945, condiţiile unei dispute filozofice legate de noţiunile abstracte la primitivi şi la moderni nu mai erau îndeplinite, iar ultimele articole în care Paulhan şi Benda îşi răspund unul altuia nu caută altceva decât să jignească adversarul.

---

412 Jean Paulhan, *Les Incertitudes du language* (*Incertitudinile limbajului*), Gallimard, col. « Idées », Paris, 1970, pp. 175-176.

413 Vezi, de exemplu, poziţia ostilă a lui Benda la moartea lui Valéry, în « Le peuple et les intellectuels. À propos de Paul Valéry » („Poporul şi intelectualii. În legătură cu Paul Valéry"), în *L'Ordre*, 27 iulie 1945, urmat de un extras din *Franţa bizantină*, « Sur l'intellectualisme de Valéry » („Despre intelectualismul lui Valéry"), în *L'Ordre*, 30 iulie 1945.

Numeroaselor diatribe în care Benda[414] se indigna de prezenţa lui Giono şi mai ales a lui Jouhandeau în cel de-al doilea număr al revistei *Cahiers de la Pléiade*[415], Paulhan le-a răspuns denunţând, după metoda oponentului său, „lenea, senilitatea şi reaua-credinţă": „D-l Julien Benda, care nu a ezitat niciodată să-şi lichideze confraţii, nu s-a resemnat încă să-i şi citească"[416]. Paulhan a mers până acolo, încât l-a acuzat pe Benda de a fi format, prin *Discursul* său *către naţiunea europeană*, din 1933, „cel puţin un adept al lui Hitler", glorificând anumiţi eroi din istorie, care, ca să unească Europa, începuseră prin a o cuceri.[417]

Ulterior, în mai şi iunie 1948, sub titlul „Benda, cărturarul fără voia lui", Paulhan a semnat două lungi articole în *Critique*, revista lui Georges Batailles, care trecea drept anticomunistă în perioada războiului rece. În cartea *Despre stilul ideilor*, apărută la Gallimard în ianuarie 1948, Benda se abţinea, totuşi, să revină asupra *Florilor din Tarbes* şi-l cruţa chiar pe Paulhan într-o notă în care-i reproşa lui Valéry că-i acorda stilului o valoare în sine: „Acest lucru n-are nimic în comun cu întrebarea dacă limbajul acţionează asupra

---

[414] Julien Benda, « Problème psychologique. Le cas Paulhan » („Problemă de psihologie. Cazul Paulhan"), în *L'Ordre de Paris*, 27 septembrie 1947; « Le cas Paulhan » („Cazul Paulhan"), în *Les Lettres françaises*, 9 octombrie 1947 (în care citează cronica precedentă).

[415] Jean Giono, « Monsieur V., histoire d'hiver » („Domnul V., poveste de iarnă") şi Marcel Jouhandeau, « Carnet d'un amateur de visages » („Carnetul unui amator de chipuri"), în *Cahiers de la Pléiade*, nr. 2, aprilie 1947, pp. 171-214, respectiv 245-259.

[416] Jean Paulhan, « Trois notes à propos de la patrie » („Trei însemnări despre patrie"), în *La Table ronde* (*Masa rotundă*), nr. 1, ianuarie 1948; reluat în *De la paille et du grain* (*Despre paie şi boabe*), Gallimard, Paris, 1948; *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 361.

[417] *Ibidem*, pp. 364-365. Ideea se întâlnea supărător cu punctul de vedere al lui Henri Massis din « Julien Benda, précurseur d'Adolf Hitler » („Julien Benda, precursor al lui Adolf Hitler" – *Revue universelle*, ianuarie 1939, pp. 89-92), care asocia şi el pretenţiile universaliste ale germanismului hitlerist cu idealurile formulate de Benda în *Discurs către naţiunea europeană*, inspirat, la rândul său, din *Discursul către naţiunea germană* al lui Fichte. Argumentul era unul specios, de vreme ce idealul european al lui Benda urmărea să dejoace naţionalismele.

gândirii (chestiune tratată cu atâta acuitate de J. Paulhan în *Florile* sale *din Tarbes*)"[418]. Când *Les Lettres françaises* s-a dezlănţuit împotriva lui Paulhan şi i-a scos numele de pe frontispiciul revistei, unde era înscris, alături de numele lui Jacques Decour[419], celălalt fondator, acest lucru tot n-a fost de ajuns pentru a calma spiritele, iar Paulhan a decretat pe loc că numai datorită „abilităţii unui titlu" sau „oportunităţii unui subiect" reuşiseră cărţile lui Benda să atragă atenţia publicului şi marcaseră epoca mai mult prin spiritul de provocare al autorului lor, decât prin semnificaţia ori coerenţa lor[420]. De vreme ce scriitorul modern „este mort pentru orice activitate intelectuală"[421], „dac-ar fi să-i dăm crezare lui Benda, în tot ceea ce au produs literele franceze de şaizeci de ani încoace, nu există nimic ilustru sau aparent considerabil, care să nu prezinte toate tarele degenerescenţei"[422] până la Breton şi Sartre, însă, adeseori, exemplele sale se sprijină pe contradicţii – în legătură cu Proust, Valéry ori Gide –, şi „el excelează în a combate nişte argumente pe care nimeni nu le-a susţinut, cum ar fi explicarea unor evenimente care n-au avut loc"[423]. Paulhan îl trata pe Benda ca pe un impostor. Regretând tonul „ţâfnos" al acestuia, Paulhan folosea acelaşi adjectiv ca şi Rivière cu treizeci

---

418 Julien Benda, *Du style d'idées. Réflexions sur la pensée, sa nature, ses réalisations, sa valeur morale* (*Despre stilul ideilor. Reflecţii asupra gândirii, asupra naturii, realizărilor şi valorii ei morale*), Gallimard, Paris, 1948, p. 198, n. 3. Benda îl cita totuşi pe Paulhan în Nota E: „Cu privire la dispreţul anumitor oameni de litere faţă de condiţiile esenţiale ale gândirii: [...] unii consideră astăzi limbajul literar un limbaj special, căruia îi caută legile de funcţionare (de exemplu, J. Paulhan în *Florile din Tarbes*, urmat de un grup întreg). [...] Ei postulează specificitatea literaturii" (*ibidem*, p. 288).

419 Claude Morgan, « Paulhan a franchi le Rubicon » („Paulhan a trecut Rubiconul"), în *Les Lettres françaises*, 29 ianuarie 1948. Numele lui dispăruse de pe frontispiciul revistei din 15 ianuarie.

420 Jean Paulhan, „Benda, cărturarul fără voia lui", în *Critique*, n-rele 24 şi 25, mai şi iunie 1948, pp. 387-407, respectiv 499-523; *Opere complete*, ed.cit., vol. III., p. 227.

421 *Ibidem*, p. 227.

422 *Ibidem*, p. 248.

423 *Ibidem*, p. 252.

de ani mai înainte.[424] Benda – trăgea el concluzia – este superficial, invidios, arţăgos, inexact, incoerent, contradictoriu, se trage singur pe sfoară, este „retoric de-a dreptul naiv şi cărturar fără voia lui". Prin urmare, „nimeni nu-l *crede*, chiar dacă toată lumea îl citeşte, manifestă interes faţă de el, se distrează pe seama lui ori trage foloase de pe urma lui"[425]. Verdict lucid al fostului director de la *NRF*, dar o apreciere care pune cu atât mai acut problema consideraţiei de care se bucurase Benda la *NRF* înainte de război, dacă este adevărat, aşa cum susţine Paulhan în 1947, că „nimeni n-a aşteptat niciodată de la Julien Benda altceva decât un punct de vedere al lui Sirius"[426].

Potrivit obiceiului său, Benda n-a cedat şi l-a provocat pe Paulhan într-o scrisoare adresată directorului revistei *Critique*.[427] Privindu-şi adversarul cu aroganţă, îl numeşte „colaboratorul dumneavoastră" şi „exegetul meu", mirându-se de „doctrina lui stranie" şi de „foarte ciudata filozofie" a limbajului.[428] Paulhan încetează, pentru o vreme, schimburile polemice printr-o remarcă tranşantă şi care astăzi pare necugetată. Cum Benda declara că gândeşte când ca un grec, când ca un evreu, Paulhan i-a replicat: „Tot ce-i reproşez acestui evreu este antielenismul, după cum tot ce-i reproşez acestui grec este antisemitismul"[429].

Tonul devine şi mai violent, fiecare încercând să-l ofenseze pe celălalt. Benda publică în *Europe*, o revistă comunistă, un articol foarte dur, intitulat, în maniera lui Bloy, „Un gropar al Franţei: Jean Paulhan", în care caută să definească „mobilul care-l animă pe Paulhan în îndârjirea lui încăpăţânată [...] de a demonstra

---

[424] Jean Paulhan, „Benda, cărturarul fără voia lui", în *Opere complete*, ed. cit., vol. III., p. 253.

[425] *Ibidem*, p. 260.

[426] *Idem*, *Despre paie şi boabe*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 346.

[427] « Une lettre de Julien Benda et la réponse de Jean Paulhan » („O scrisoare a lui Julien Benda şi răspunsul lui Jean Paulhan"), în *Critique*, nr. 28, septembrie 1948, pp. 859-864.

[428] *Ibidem*, p. 863.

[429] *Ibidem*, p. 864.

inanitatea operei mele"[430] şi-l identifica în „apărarea personală" sau în tăgăduire, căci Paulhan nu putuse să nu se recunoască în *Franţa bizantină*: „Cu toate că nu-l citez decât rareori în carte, *Franţa bizantină* denunţă din plin estetica lui Paulhan"[431], ceea ce Benda numeşte, în *Les Lettres françaises*, „literatura noastră de coit de muşte, al cărei mare preot este Paulhan şi pe care o practică astăzi o întreagă «intelectualitate» franceză"[432]. Şi Benda rezumă trăsăturile belphégorismului sau ale bizantinismului lui Paulhan: „căutarea cu orice preţ a rarităţii, cultul subtilităţii pentru ea însăşi, disproporţionată faţă de rezultatele obţinute, al gândirii ermetice, al efortului stilistic gratuit, al operei sibiline, devoţiunea gratuită faţă de cuvânt, importanţa supremă acordată problemei limbajului literar", având drept consecinţe morale: „reclamarea unui loc special în societate pentru omul de litere, a unui cod aparte pentru delictele lui, a absolvirii eşecurilor sale morale în numele dreptului dat de talent"[433]. Atitudinea comprehensivă a lui Paulhan faţă de colaboratorii săi rezultă din concepţia lui asupra literaturii. Benda se lansa în interpretarea comportamentului unui om ale cărui manii nu-i scăpau, fiindcă „înclinaţia către *joc* [...] pare să fie fondul naturii lui" şi „un psihanalist ar acorda o mare importanţă deplinei satisfacţii pe care o manifestă atunci când practică un joc (de bile sau ping-pong) ori anumitor gesturi familiare ale sale (cu braţele ridicate în aer, părând să spună: „cu mâinile goale şi buzunarele goale")[434]; nu uita să menţioneze scrisul lui, care „dă dovadă de un amuzament infantil [...] de a desena literele cum trebuie", şi amintea de dadaismul din tinereţe.

---

[430] Julien Benda, „Un gropar al Franţei: Jean Paulhan", art.cit., p. 22. Atacându-l pe „prinţul bizantinilor" cu „paulhaneriile" lui, revista *Les Lettres françaises* din 21 octombrie 1948 va rezuma concluzia articolului în cronica „Presei literare", sub titlul „Execuţia unui gropar sau Paulhan judecat şi condamnat".

[431] *Ibidem*, p. 22

[432] *Idem*, « Siegfried-Idyll » („Idila Siegfried"), în *Les Lettres françaises*, 16 decembrie 1948.

[433] *Idem*, „Un gropar al Franţei: Jean Paulhan", art.cit., pp. 28-29.

[434] *Ibidem*, p. 24.

Benda şi Paulhan jucaseră bile împreună – nimic mai potrivit pentru a-i observa ticurile abile. Legând strâns ambele planuri ale disputei, literar şi politic, Benda trăgea concluzia că „venerarea literaturii" era cea care-l determina pe Paulhan să-i confere scriitorului o „condiţie excepţională" şi un „drept la impunitate faţă de actele lui împotriva naţiunii"[435], ca şi cum „specificitatea omului de litere" ar implica faptul că literatura este „prin esenţa ei străină oricărei valori morale". Calificativele de „cotoroanţă turbată" sau „gropar al Franţei" nu rezolvau nimic.

La fel ca într-o gâlceavă domestică, în care fiecare ştie unde să lovească, Paulhan a ripostat într-o ultimă notă din *Cahiers de la Pléiade*: „Nu are linişte până nu provoacă, nu sfâşie, nu zdrobeşte. La drept vorbind, el nu critică, mai degrabă aruncă anatema."[436] Cuprins de ranchiună, Paulhan, care-şi pusese semnătura alături de cele ale lui Daniel Halévy, Pierre Gaxotte, Jean de La Varende şi Henri Pourrat, pentru a cere eliberarea lui Maurras, internat la Clairvaux[437], ajunge să distrugă o întreagă operă pe care o admira înainte de război, pe când o publica în *NRF*; el merge până acolo, încât comite următoarea înţepătură insidioasă ori nefericită: „Se zvonea cândva că opera în care subliniază apăsat degenerescenţa şi vanitatea întregii gândiri franceze – *Franţa bizantină* – îi fusese comandată de propaganda hitleristă. Nu-i nevoie să adaug că era un zvon fals. Dar un zvon fals cât se poate de potrivit, dacă pot spune astfel." Înţepătura este cu atât mai deconcertantă, cu cât, dacă Benda a supravieţuit războiului – miraculos, dată fiind ura cu care fusese urmărit de gazetele *Gringoire* şi *Je suis partout* –, i-o datorează mai ales lui Paulhan, care i-a slujit drept înger păzitor între 1940 şi 1944. Apropierea dezinvoltă pe care o face Paulhan între *Franţa bizantină* şi propaganda hitleristă, pentru a-l îndepărta pe Benda, pare şocantă astăzi. Faptul că Paulhan n-a fost contrazis

---

[435] Julien Benda, „Un gropar al Franţei: Jean Paulhan", art.cit., p. 26.

[436] Jean Paulhan, « Une critique en pièces détachées » („O critică în bucăţele"), în *Cahiers de la Pléiade*, nr. 6, toamnă-iarnă 1948; *Despre paie şi boabe*, în *Opere complete*, vol. V, p. 395.

[437] « Justice pour Charles Maurras! » („Dreptate pentru Charles Maurras!"), în *Aspects de la France* (*Aspecte ale Franţei*), 25 aprilie 1948, p. 9.

este o dovadă suplimentară a faptului că, în 1948, sensibilităţile erau cu totul altele decât în prezent şi, cum ştim deja, că soarta evreilor nu ocupa primul loc în imaginea pe care oamenii şi-o făceau despre Ocupaţie. Argumentul nu părea nici mai rău, nici mai de prost gust faţă de altele, la care recurseseră Paulhan şi Benda unul împotriva celuilalt, doar că noi am pierdut obişnuinţa unor controverse atât de dure între cărturari. Deşi împăcarea lor nu a întârziat să se producă, violenţa polemicii lor din 1948 arată ciudăţenia asocierii lor din anii 1930.

Războiul rece înăsprise raporturile dintre aceste două „capete de lemn", cum spunea Benda despre Paulhan[438], însă acesta din urmă îşi considera adversarul, în propriul exemplar, împănat de adnotări, din „Un gropar al Franţei" drept „un scriitor excelent, strălucitor, spiritual"[439]. Din 1953, el insistă ca Benda să colaboreze la *Nouvelle NRF*, iar fostul adversar, în ciuda ranchiunei faţă de revista condusă de Drieu La Rochelle, se lasă îmblânzit şi-i dă lui Paulhan câteva texte lipsite de interes. Acesta din urmă îşi face o datorie din a le publica, în semn de reparaţie pentru greşelile trecutului.[440] În 1965, când Étiemble îl întreabă dacă are scrisori de la Benda, Paulhan îi face rezumatul raporturilor dintre ei: „Atâta vreme cât am fost prieteni, J.B. mă urma pas cu pas: în Pirinei, în Alpi etc. (Avea nevoie în fiecare dimineaţă de un vecin căruia să-i înfăţişeze rezultatul cugetărilor sale de peste noapte.) Când n-am mai fost prieteni, n-a mai simţit nevoia să-mi spună ceva, nici să-mi scrie. Aşa se face că nu am scrisori de la el."[441] La moartea lui Benda, Paulhan evocă „glumele, zâmbetele sale, o inteligenţă fără îndoială inflexibilă, dar plină de farmec şi de

---

[438] Julien Benda, *Memorii de dincoace de mormânt*, ed.cit., p. 101.

[439] Fondul Benda, IMEC.

[440] Julien Benda, « De quelques traits du monde actuel » („Despre câteva trăsături ale lumii de astăzi"), în *NNRF*, nr. 3, martie 1953, pp. 411-430; „Ce este critica?", art.cit., pp. 814-822.

[441] Jean Paulhan, scrisoare către Étiemble, 29 august 1965, *apud* Jeannine Kohn-Étiemble, *226 de scrisori inedite ale lui Jean Paulhan*, ed.cit., p. 412. De fapt, Fondul Paulhan depus la IMEC conţine 206 cărţi poştale şi scrisori trimise de Benda în intervalul martie 1926 – februarie 1946.

grație"[442]. Iar într-una dintre ultimele sale scrisori, datate 1968, spune limpede: „Dar sigur că da, Benda trebuie apărat"[443], este un autor pe care-l considera de mult „făcut pentru Pléiade"[444].

Benda sau spiritul NRF

Atitudinea ambivalentă a lui Rivière față de Benda din 1919, apoi complicitatea lui Paulhan din anii 1930 i-au permis să devină unul dintre pilonii de la *NRF* dintre cele două războaie mondiale și să-și expună aici opiniile antimoderne și antiliterare. Mai greu de înțeles este bunăvoința lui Gide, manifestată chiar și după gâlceava dintre Benda și Paulhan din 1948 – o atitudine cu atât mai ciudată, cu cât Benda nu a încetat niciodată să-i critice opera. Când a apărut *Jurnalul* lui Gide, în iulie 1939, Benda n-a avut motive să se plângă: „Tocmai apăruse *Jurnalul* lui Gide", povestește Queneau. „În biroul lui Paulhan, toată lumea se îmbulzea și-și căuta numele. Vine și Benda. Paulhan zice: «Să vedem ce spune Gide despre dumneata.» Benda este de acord. Se caută: Gide zice numai de bine. Dar Paulhan adaugă: «Ia te uită, Benda, pagina 250 (de pildă)... pagina 1.250... au trecut cincisprezece ani în care n-a vorbit despre dumneata!»"[445] Însă Paulhan judecă superficial, fiindcă Gide a fost încântat de *Trădarea cărturarilor* și menționează cu admirație mai multe contribuții ale lui Benda la revistă, printre

---

[442] Jean Paulhan, scrisoare către doamna Julien Benda, 8 iunie 1956, *apud* Jeannine Kohn-Étiemble, „«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda", art.cit., p. 103. Benda, care propovăduise mereu celibatul cărturarului, se căsătorise la bătrânețe, după război, cu domnișoara Micia Lebas, fiica fostului guvernator militar al regiunii Lille. Vezi Jean Paulhan, « Julien Benda », în *NNRF*, iulie 1956, p. 188, urmat de un ultim text al lui Benda, « Sur trois aspects du monde moderne » („Despre trei aspecte ale lumii moderne", *ibidem*, pp. 189-192.

[443] Jean Paulhan, scrisoare către André Dalmas, 7 martie 1968, în *Selecție din Scrisori*, ed.cit., vol. III, p. 281.

[444] *Idem*, scrisoare către Étiemble, 29 august 1965, *apud* Jeannine Kohn-Étiemble, *226 de scrisori inedite ale lui Jean Paulhan*, ed.cit., p. 412.

[445] Raymond Queneau, *Journal, 1939-1940* (*Jurnal, 1939-1940*), Gallimard, Paris, 1986, p. 16.

care „Discursul către naţiunea europeană", care-l transformă pe Benda, în ochii lui Gide, într-un adevărat maestru al gândirii.[446] Iar dacă *Tinereţea unui cărturar* i-a displăcut, cel care a conspirat împotriva lui Benda în 1939 a fost Schlumberger.

Benda îl atacă, dar Gide îi dă mereu dreptate: de exemplu, „în scurtul pasaj (din *Marea Încercare a democraţiilor*), în care Benda mă atacă, îi dau dreptate lui, nu mie, se-nţelege. [...] Are dreptate, are întotdeauna dreptate. Este ceea ce-i irită pe unii la el."[447] Aflat la Alger, Gide trimite la *Combat* un articol despre Benda, căruia Camus îi dă titlul „Dreptatea înainte de caritate", după un citat din Malebranche invocat de Benda şi reluat de Gide („Trebuie să faci mai întâi dreptate, şi abia apoi să dai dovadă de caritate"): „Sentimentul cititorilor lui Julien Benda (dac-ar fi după mine, cum spune celălalt) este acela de recunoştinţă. El spune cum nu se poate mai bine lucruri care trebuiau spuse şi care erau trecute sub tăcere. Unii îi reproşează că le spune cam prea des. După părerea mea, nu le va spune niciodată îndeajuns."[448] Benda acordă întâietate raţiunii, însă ea singură nu e de ajuns: pasiunea a fost cea care a susţinut Rezistenţa, dar raţiunea trebuie să stea la baza dreptăţii şi a democraţiei. Gide îi cere lui Benda să înceteze ostilităţile împotriva lui: „Avem şi unul, şi celălalt alte lucruri de condamnat şi am putea-o face împreună, dacă şi el e de acord"[449].

Ciudată complezenţă! „Am avut de înfruntat aceiaşi monştri ca şi el", scrie Gide în 1945, referindu-se la *Belphégor* şi la *Trădarea*

---

[446] André Gide, *Jurnal*, 29 decembrie 1932, ed.cit., vol. II, p. 387.

[447] *Ibidem*, 4 noiembrie 1944, p. 1001, pasaj nepublicat de Gide. Citând o pagină din *Jurnal*, în care Gide îşi imagina că Franţa n-ar fi opus o rezistenţă armată în faţa Germaniei în 1914, ci o forţă spirituală, ca atare invincibilă, Benda ironiza această „doctrină a renunţării la viaţă în numele perfecţiunii morale" (*Marea Încercare a democraţiilor*, ed.cit., pp. 176-177).

[448] André Gide, « La justice avant la charité » („Dreptatea înainte de caritate"), în *Combat*, 7-8 ianuarie 1945.

[449] Gide va continua schimbul de replici în « Justice ou charité » („Dreptate sau caritate"), *Le Figaro*, 25 februarie 1945; *Feuillets d'automne* (*Frunzişuri de toamnă*), Mercure de France, Paris, 1949, pp. 223-225. Vezi *Jurnal*, 30 ianuarie şi 5 februarie 1945, ed.cit., vol. II, p. 1010.

cărturarilor.[450] Multe pasaje din *Franţa bizantină* îl defăimează, însă pe 29 octombrie 1945, Gide merge la o conferinţă ţinută de Benda la Teatrul Vieux-Colombier: sosirea lui îl determină, de altfel, pe conferenţiar să-şi mai îndulcească spusele.[451] În aceeaşi seară, Gide ar fi putut să meargă la Salle des Centraux, de pe strada Jean Goujon, unde conferinţa lui Sartre, „Existenţialismul este un umanism", a provocat o răzmeriţă şi a lansat la Paris moda existenţialismului. Dar Benda, contemporanul lui, mai are încă ceva de spus. Sartre defineşte scriitorul angajat în opoziţie cu cărturarul lui Benda, căci „un cărturar este întotdeauna de partea opresorilor", dar nici un cărturar nu se angajase mai mult decât autorul *Trădării cărturarilor* şi Sartre însuşi, de obicei necruţător, se arată glumeţ în privinţa lui Benda, ca şi cum i-ar fi imposibil să-i poarte pică prea mult timp: „Câine de pază sau bufon, din două una. D-l Benda a ales sceptrul bufonului, iar d-l Marcel – cuşca."[452]

În 1948, anul în care Benda o face pe justiţiarul cu Paulhan, Gide merge până acolo, încât se compară cu cel dintâi. Pe când citeşte *Despre stilul ideilor*, notează: „Sunt aproape întotdeauna de acord cu Benda împotriva «ideilor» apocrife pe care mi le pune în seamă (mie sau lui Valéry)"[453]. Benda, ca de obicei, trişează, manipulează textele, dar are dreptate atunci când se opreşte asupra erorilor modernilor, inclusiv asupra celor pe care i le impută pe nedrept lui Gide. Benda a fost – desigur, nu doar el – întruchiparea relei conştiinţe antimoderne a lui Rivière şi Paulhan, dar, înainte de toate, a lui Gide, un adevărat spirit modern sfâşiat împotriva lui însuşi.

Nici măcar după apariţia *Franţei bizantine*, în care era calomniat, Gide nu şi-a schimbat atitudinea indulgentă faţă de Benda.

---

[450] André Gide, *Jurnal*, 5 ianuarie 1945, ed.cit., vol. II, p. 1007.

[451] Claude Mauriac, *La Trahison du clerc* (*Trădarea cărturarului*), La Table ronde, Paris, 1945, p. 79.

[452] Jean-Paul Sartre, « Qu'est-ce que la littérature ? » („Ce este literatura?"), în *Les Temps modernes*, februarie-iulie 1947; *Situations II* (*Situaţii II*), Gallimard, Paris, 1948, p. 195.

[453] André Gide, *Jurnal*, 1948, ed.cit., vol. II, p. 1060.

Mai toate cuvintele sunt răstălmăcite; Benda le înclină „când spre dreapta, când spre stânga": „Este ceea ce face adesea insuportabile *utilizările* de către Benda ale unor pasaje – stupide, dacă nu de-a dreptul necinstite (de pildă, butade ale lui Valéry, pe care Benda le ia ori se preface că le ia «în serios» şi de care se foloseşte ca să demonstreze...). [...] Cum să discuţi (şi la ce bun?) cu cineva hotărât să-ţi arate c-ai greşit? Păcat! Mi-ar fi plăcut atât de mult să stau de vorbă cu el într-un mod plăcut, braţ la braţ, aşa cum am făcut de câteva ori în trecut. Îmi aduc aminte mai ales de un dejun acasă la Lady Rothermere, care pe vremea aceea se ocupa de *Criterion*, împreună cu T.S. Eliot. Benda şi cu mine eram aşezaţi unul lângă altul la masă. Mi s-a părut (credeam eu) că mă înţeleg atât de bine cu el! Am stat de vorbă, ca într-un *aparté*, mai întâi despre Péguy, apoi despre Chopin. Ah, cât de inteligent, de just, de sensibil şi de plin de bun-simţ mi se părea tot ce spunea el despre muzică în general şi despre cea a lui Chopin în special! [...] Acum, când duce lipsa revistei *L'Action française* pentru a-şi exercita spiritul combativ, îi atacă pe cei care sunt absolut stupefiaţi să-l vadă transformat în adversarul lor."[454]

În timpul dejunului la Lady Rothermere, traducătoarea lui în limba engleză, prietenă cu T.S. Eliot, campionul modernismului reacţionar, cândva prin anii 1920 – *Criterion* s-a înfiinţat în 1922 –, Gide se retrage într-un *aparté* cu Benda: tabloul sintetizează cum nu se poate mai bine relaţiile complicate şi indecise ale revistei *NRF* cu modernitatea.

---

[454] André Gide, *Jurnal*, 6 ianuarie 1948, ed.cit., vol. II, p. 1052.

Julien Gracq între André Breton şi Jules Monnerot

„Nu mai am confraţi în literatură", afirma Julien Gracq în anul 2000. „În decursul unei jumătăţi de secol, noile uzuri şi cutume corporatiste m-au lăsat în urmă, rând pe rând de-a lungul anilor. Sunt străin nu numai de calculator, de CD-rom şi de programele de editare de text, dar până şi de maşina de scris, de cartea de buzunar şi, în genere, de toate căile şi mijloacele de promovare moderne, care fac să prospere cărţile de beletristică. Profesional, sunt ca şi acele reminiscenţe folclorice foarte apreciate, care le sunt arătate străinilor, alături de pâinea Poilâne şi de jambonul afumat făcut în casă."[1] Cu umor şi fără să se plângă prea mult, scriitorul se definea ca o fiinţă rămasă în urma progresului, o victimă a „fracturii tehnologice" – într-un cuvânt, un antimodern.

Plângerea venea din partea unui om în vârstă, mândru de izolarea lui, însă Gracq nu aşteptase anul 2000 ca să-şi exprime atitudinea ambiguă cu privire la lumea modernă. Vizibilă încă din 1951, când a refuzat Premiul Goncourt – pentru *Ţărmul Sirtelor* –, ea se simte şi în aversiunea faţă de modă, în teama că literatura se va devaloriza din cauza presei şi comerţului, în dezgustul lui faţă de „urmele nenumăratelor degete murdare, care sfârşesc prin a şterge până şi efigia de pe monedele care au circulat prea mult", în neîncrederea sa faţă de ceea ce numeşte *la tarte à la crème*, de exemplu *„tarta cu frişcă* a suprarealismului", o vulgată împotriva căreia acest admirator al lui André Breton atrăgea atenţia încă dintr-o conferinţă din 1949, cu tema „Suprarealismul şi literatura contemporană"[2].

---

[1] Julien Gracq, în *Le Monde*, 5 februarie 2000.

[2] *Idem*, « Le Surréalisme et la littérature contemporaine », în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 1009.

Fost tovarăş de drum al suprarealismului, Gracq nu se mai ocupă, în cartea sa publicată în anul 1980, *Citind, scriind,* decât de literatura secolului XIX, pentru care „Proust (este) considerat un capăt de drum"[3], în vreme ce „ultimii cincisprezece ani, care nu par să conteze prea mult în istoria literaturii noastre"[4], îl lasă indiferent. Ca şi Proust, care dispreţuia „al XVIII-lea secol", sau Barthes, care-şi manifesta preferinţa pentru „romantismul larg", de la Rousseau până la Proust, Gracq a devenit din ce în ce mai mult un om al secolului XIX: „Secolul meu preferat, din trecut, este secolul XIX, începând cu Chateaubriand şi ajungând până la Proust, care-l încheie ceva mai încolo de frontierele sale istorice. [...] Nu iubesc secolul XVIII, afară, poate, de una sau două dintre cărţile lui Rousseau"[5].

Înainte chiar să se compare cu o „reminiscenţă folclorică", în anul 2000, Gracq insista deja asupra indiferenţei sale faţă de contemporani, în ultima însemnare din *Carnetele de drumul mare* (1992): „Aproape că nu este nimeni, printre confraţii mei, în 1986 – prieten sau duşman –, a cărui părere să-mi doresc în secret şi cu adevărat s-o cunosc, dac-aş publica o nouă carte: constatare ingrată pentru mine, cam dezolantă pentru epocă"[6]. Începând din anul 1945, cel puţin, Gracq nu s-a mai simţit niciodată contemporan cu epoca sa.

Simptomatică pentru indecizia lui era o remarcă făcută în debutul conferinţei sale din 1949 pe tema suprarealismului. Gracq enumeră o serie de clişee suprarealiste, de care i se pare c-a sosit momentul ca lumea să se dezbare. Pentru un anumit public, „suprarealismul simbolizează demagogia literară de cea mai joasă speţă, «poezia la îndemâna tuturor inconştienţilor», «poezia făcută de toţi», «comunismul geniului» – în linii mari, o nivelare dezastruoasă prin micimea «talentului literar», pentru că e de ajuns, pentru a fi poet, să iei o pană şi să scrii, având grijă doar să

[3] Julien Gracq, *Citind, scriind, op.cit.*, vol. II, p. 621.

[4] *Ibidem*, p. 566.

[5] *Ibidem*, p. 768.

[6] *Idem, Carnets du grand chemin*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 1109.

nu mergi pe linie."[7]. Întorsătura de frază, curioasă, este probabil ironică. *Se garder d'aller à la ligne* înseamnă: „să te abţii cu grijă de a respecta linia". Pentru a face poezie, după epigonii suprarealismului, condamnaţi de apărătorii aristocraţiei literare (şi, fără îndoială, de către însuşi Gracq), nu mai e de ajuns să respecţi linia, precum odinioară sau ca Minou Drouet, ci să n-o mai respecţi. Poezia modernă impune renunţarea la vers. Oare Gracq, opunându-se – pe urmele lui Mallarmé – versului liber, ridiculiza, condiţia acestei poezii, care nu mai respecta regula? Aşa să fi fost? Propria noastră teamă de o eventuală neînţelegere ne trimite la atitudinea lui echivocă faţă de versul liber şi de poemul în proză, faţă de Rimbaud şi Mallarmé, de suprarealism şi de poezia modernă, ba chiar faţă de Jules Monnerot şi Maurice Blanchot, Monnerot şi Sartre – adică de referinţele sale obişnuite şi antonimice, pentru a înţelege suprarealismul şi poezia de după război.

Monnerot sau Blanchot, da *sau* nu

Julien Gracq găsise la Jules Monnerot (1909-1995) o definiţie a poeziei, pe care o citează mai mereu, începând cu „Suprarealismul şi literatura contemporană", din 1949, şi până la conferinţa sa împotriva Noului Roman, ţinută în 1960 la Şcoala Normală Superioară şi intitulată „De ce respiră greu literatura". Potrivit lui Monnerot, poezia este „sentimentul de a spune *da*, înălţat pe culmile unei clipe străbătute de fiori şi de bătăi din aripi", formulă vagă, dar dragă lui Gracq.[8] Poezia rezidă în afirmaţie, asentiment, adjectiv, şi nu în negaţie sau neutralizare, aşa cum se spune din ce în ce mai des din 1949 şi până în 1960. Revendicându-se de la Monnerot, Gracq se desparte de moderni.

Jules Monnerot, născut la Fort-de-France, coleg cu Gracq la Liceul Henri IV, ca şi acesta elev al lui Alain şi tânăr comunist, a fost, alături de Georges Bataille şi Roger Caillois – cu care se

[7] Julien Gracq, „Suprarealismul şi literatura contemporană", *op.cit.*, p. 1011.

[8] *Ibidem*, pp. 1020 şi 1031; *idem*, « Pourquoi la littérature respire mal », în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 872 şi 874.

împrietenise la revista *Le Surréalisme au service de la révolution* (*Suprarealismul în serviciul revoluţiei*) –, unul dintre fondatorii, în 1938, ai Colegiului de Sociologie – denumirea de „Colegiu" a fost dată de el –, apoi, tot împreună cu Bataille, al revistei *Critique* (în 1946), după care s-a înscris în R.P.F.[9], dar i s-a opus generalului De Gaulle în chestiunea Algeriei. În anii 1980, după o îndelungată carieră de „sociolog-consilier", cum se prezenta în *Who's Who in France* spre sfârşitul vieţii, anticomunismul[10] său virulent i-a adus preşedinţia Consiliului Ştiinţific al Frontului Naţional, de care s-a despărţit în momentul în care Jean-Marie Le Pen a refuzat să condamne agresiunea lui Saddam Hussein împotriva Kuweitului, în 1990.[11]

O figură aparte, acest Monnerot – căruia Gracq i-a dedicat, în 1947, *Înălţimile din Sertalejo*[12], unul dintre cele mai interesante poeme în proză ale sale, datorită poeticii care prefigurează *Ţărmul Sirtelor*. Există doar trei dedicaţii în opera lui Gracq, unui coleg şi prieten în *Un frumos tenebros*, din 1945, apoi două lungi poeme în proză din 1947 şi din 1951, de fapt mici povestiri, *Înălţimile din Sertalejo* şi *Siesta în Flandra olandeză*[13], dedicate scriitoarei Suzanne Lilar din Gand, cea care-l invitase pe Gracq să ţină conferinţa din 1949 despre „Suprarealism şi literatura contemporană" la Anvers şi de care l-a legat o strânsă prietenie.

În 1975, Monnerot şi-a adunat în volum articolele din anii 1945-1973, despre Sartre, Bataille, Maurras, Georges Sorel, despre război şi televiziune, toate însoţite de comentarii amare, sub titlul

---

9 Rassemblement du Peuple Français (Adunarea Poporului Francez), mişcare politică întemeiată de generalul Charles de Gaulle în 1947 (*n. trad.*).

10 Vezi Jules Monnerot, *Sociologie du communisme* (*Sociologia comunismului*), Gallimard, Paris, 1949; ed. III, Hallier, 1979.

11 Vezi Jean-Michel Heimonet, *Jules Monnerot ou la démission critique, 1932-1990. Trajet d'un intellectuel vers le fascisme* (*Jules Monnerot sau demisia critică, 1932-1990. Traiectoria unui intelectual în direcţia fascismului*), Éditions Kimé, Paris, 1993.

12 Julien Gracq, *Les Hautes terres du Sertalejo*, în *Liberté grande* (*Libertate mare*), *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 311-314.

13 *Idem*, *La Sieste en Flandre hollandaise*, *ibidem*, pp. 315-320.

Inchiziţii, la editura José Corti, de a cărei alegere Gracq mai mult ca sigur că n-a fost străin.[14] În *Dezintox. Pentru salvarea Franţei decerebrate*, titlul sub care şi-a adunat conferinţele susţinute la Clubul Orologiului, Monnerot cita mereu „ilustrul pamflet *Literatura la stomac*", al „prietenului său Julien Gracq"[15], drept evenimentul care-l făcuse să devină conştient, după 1950, de câştigarea puterii intelectuale de către stânga după al doilea război mondial, reprezentând o prefigurare a propriilor sale diatribe împotriva „sistemului mediatic total", deţinut de stânga şi comparat cu un „Gestapo psihologic"[16].

Pentru a defini în contra-curent poezia prin „sentimentul de a spune *da*", Gracq citează cu o curioasă obstinaţie, din 1949 până în 1960, cartea publicată de Monnerot în 1945, dar schiţată în anii 1930, *Poezia modernă şi sacrul* – un eseu ambiţios, metafizic şi pe alocuri confuz, făcând numeroase referinţe la fenomenologie, sociologie şi etnologie –, în care nu e vorba de poeme sau poeţi anume, de opere sau de indivizi, ci de poezie în general, în chintesenţa ei, aşa cum îl avertiza pe cititor cuvântul înainte.[17] Cartea se termina cu un *post-scriptum* despre Rimbaud sau, mai bine zis, despre fascinaţia modernă exercitată de tăcerea poetului, cu care

---

[14] *Inquisitions* era titlul revistei – care n-a avut decât un singur număr – publicate de Monnerot împreună cu Caillois, Aragon şi Tzara în 1936.

[15] Jules Monnerot, *Désintox. Au secours de la France décérébrée*, Albatros, Paris, 1987, p. 84.

[16] *Ibidem*, p. 71. În *Qui vive ? Autour de Julien Gracq* (*Cine să trăiască? În jurul lui Julien Gracq* – José Corti, Paris, 1989), o culegere de texte omagiale consacrate lui Gracq, un articol arată cum, sărbătorind cei patruzeci de ani de la apariţia textului *Literatura la stomac* şi pledând pentru dizidenţa aşa-numiţilor *refuznik* faţă de „arta oficială" sau pentru clandestinitatea *samizdat*-ului, împotriva „opresiunii mediatice", un scriitor poate aluneca spre formulări care se apropie imperceptibil de atitudinea politică a lui Monnerot de la sfârşitul vieţii, aşa cum un mic comerciant trece de la lamentaţia împotriva *hipermarket*-urilor la susţinerea lui Poujade sau a Frontului Naţional (Baptiste-Marrey, *De la dilatation d'estomac et de ses conséquences* [*Despre dilatarea stomacului şi consecinţele ei*], pp. 19-31).

[17] Jules Monnerot, *La Poésie moderne et le Sacré* (*Poezia modernă şi sacrul*), Gallimard, col. « Les Essais », Paris, 1945, p. 9.

Monnerot părea să nu fie de acord: „Toate reproșurile făcute lui Rimbaud pe tema tăcerii sale sunt de-a dreptul rizibile"[18]. Monnerot lua în discuție poziția lui Breton, care-i „punea deasupra celorlalți pe acei scriitori pentru care faptul de a scrie și de a fi scriitor nu era esențial", care nu-l considera pe Rimbaud „poetul fără pereche", ci poetul care a căutat „viața adevărată"[19]. Reflecția lui Jules Monnerot asupra lui Rimbaud reamintește o atitudine frecventă în scrisul lui Gracq. În cartea sa despre André Breton, din 1948, acesta lua distanță față de „interpretările îndoielnice ale tăcerii lui Rimbaud, în care comentatorii s-au rătăcit prea multă vreme"[20] și preamărea la el o poezie nu a *reziduului*, ci a *presentimentului*, adică o poezie afirmativă.[21] Complicitatea dintre Gracq și Monnerot pare, deci, să fi luat naștere în special în jurul poeziei lui Rimbaud și împotriva lui Rimbaud ca mit, în elogiul limbajului poetic împotriva exaltării tăcerii văzute ca sfârșit al poeziei, a neantului ca esență a literaturii. Într-un articol din 1954 – „Un centenar intimidant" –, dedicat aniversării a 100 de ani de la nașterea poetului, Gracq folosește o expresie apropiată de cea pe care o împrumută frecvent de la Monnerot, referitoare la poezia care spune *da*: „Și totuși! S-avem grijă, când ne lăsăm hipnotizați de tăcerea lui, să nu uităm că lucrul cel mai sigur pe care-l știm despre el este că nu ni se născuse până atunci un asemenea poet al afirmației."[22] La Gracq, antimodern înseamnă, invariabil, refuzul scriiturii albe și încurajarea poeziei ca afirmare a lumii și a limbajului.

Ce înțelegea Monnerot prin termenul *modern* din titlul cărții sale din 1945, *Poezia modernă și sacrul*? Încă de la primele pagini, el asocia epitetele *modern* și *suprarealist* în expresia „poezia modernă și suprarealistă". Această asociere atrăgea o notă, care era singurul comentariu făcut pe post de introducere la eseul său:

---

[18] Jules Monnerot, *Poezia modernă și sacrul*, ed.cit., p. 178.

[19] *Ibidem*, pp. 177-178.

[20] Julien Gracq, *André Breton*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 462.

[21] *Ibidem*, p. 461.

[22] *Idem*, « Un centenaire intimidant », în *Préférences* (*Preferințe*), în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 929-930.

„Tot restul textului nu are alt scop, decât să lumineze asocierea acestor două calităţi"[23]. „Modern şi suprarealist" voia să însemne sacru, în sensul miraculosului primitiv, al afirmării lumii şi al mântuirii ei prin poezie. Monnerot se îndepărtase de Colegiul de Sociologie destul de repede, însă cartea lui rămânea în spiritul „sociologiei sacre", activiste, vizând să reintroducă sacrul şi mitul într-o societate măcinată de profan, urmând un program schiţat de Caillois, în ajunul războiului, în *Mitul şi omul* şi *Omul şi sacrul*.[24]

Desigur, Monnerot nu ignoră negativitatea şi reflexivitatea poeziei moderne, pe care o compară cu magia: „Poezia este magie de dragul magiei, magie fără speranţă", sau „poezia este rugăciune închinată absenţei"[25]. Cu toate acestea, lansându-se într-o fenomenologie a poeticului ca esenţă originară, el consideră că poezia suferă de o criză care i-a scos la lumină esenţa, în special în „perioada mitică", între 1921 şi 1929, epoca de vârf a suprarealismului, când poezia a fost asociată cu „setea de miracole"[26]. Monnerot contestă, aşadar, îndoiala modernă cu privire la limbaj şi la „greutatea cuvintelor"[27]. Compararea poeziei suprarealiste cu limbajul „primitivilor" îl face să creadă că „insolitul dezlănţuie [...] *sentimentul-unei-alte-prezenţe*"[28], deci presentimentul sacrului, şi „forţează porţile miraculosului"[29].

Fraza care avea să-l marcheze atât de mult pe Gracq se află în capitolul intitulat „Suprarealul şi sacrul". Evocând revolta suprarealistă împotriva utilului, Monnerot o atribuie „tradiţiei antimoderne" – sunt chiar cuvintele lui –, care străbate modernitatea: „Este un sunet fundamental, din care literaturile moderne au creat armonii extrem de bogate. Deşi n-ar vrea, suprarealiştii sunt,

---

[23] Jules Monnerot, *Poezia modernă şi sacrul*, ed.cit., p. 15.

[24] Roger Caillois, *Le Mythe et l'Homme*, Gallimard, Paris, 1938; *L'Homme et le Sacré*, Leroux, Paris, 1939; Gallimard, 1950.

[25] Jules Monnerot, *Poezia modernă şi sacrul*, ed.cit., p. 18.

[26] *Ibidem*, pp. 19-20.

[27] *Ibidem*, p. 35.

[28] *Ibidem*, p. 128.

[29] *Ibidem*, p. 135.

în egală măsură, moștenitorii, sunt artizanii unei tradiții. Pentru a se opune acestei tradiții antimoderne, care coexista cu un actualism pasionat, ei s-au folosit de armele cele mai potrivite epocii lor."[30] Dincolo de „actualismul pasionat" al suprarealiștilor, Monnerot surprinde un filon mai profund, „tradiția antimodernă", care leagă suprarealul de sacru. Folosindu-se de subversiune și de deconstrucție, suprarealul se opune nu atât *profanului*, cât *cotidianului*; prin insolit și miraculos, el răspunde unei nevoi de sacru. Astfel apare „sentimentul de a spune *da*": „Cuvinte precum *suprareal*, sau chiar *miraculos*, n-ar fi decât o simplă vorbărie literară, dacă și-ar fi pierdut complet posibilitatea de a face referire la emoții afirmative. Sentimentul de a spune *da*, înălțat pe culmile unor clipe străbătute de fior și de bătăi din aripi nu este o expresie goală decât pentru ființele pe care insuficiența le îndepărtează în același timp de afirmație și de negație, sau pentru cei căzuți pradă resentimentului – pe care-l întruchipează – și care sunt de partea negației."[31] „Sentimentul de a spune *da*" menține în poezie puterea de a fi transportat și fermecat, de a depăși distincția dintre subiectiv și obiectiv, care este condiția sacrului și a religiosului. Fără să derive ea însăși din sacru, poezia modernă, adică suprarealistă, se leagă de „tradiția antimodernă" din cadrul modernității, prin adeziunea ei la miraculos. Nu e deloc surprinzător că Monnerot face referire aici la Vico și la Georges Sorel, pentru a da seamă de „nevoia de suprareal ce explică poezia modernă"[32], ca de un *ricorso* – spirala lui Vico, Michelet, apoi a lui Barthes –, de vreme ce, „așa cum voia Sorel, «înnoirile» sunt reîntoarceri la origini"[33]. Iată lecția pe care Monnerot și Gracq o învățau, la data respectivă, din poezia lui Rimbaud și din suprarealism.

În momentul Eliberării, reflecția lui Monnerot era contemporană cu meditațiile influente – mai cunoscute – ale lui Blanchot asupra poeziei în descendență mallarméană, poezie a separării

---

[30] Jules Monnerot, *Poezia modernă și sacrul*, ed.cit., p. 152.

[31] *Ibidem*, p. 157.

[32] *Ibidem*, p. 159.

[33] *Ibidem*, p. 160.

dintre lume şi limbaj. Gracq s-a sprijinit pe Rimbaud şi pe Monnerot, oricât de laşă trebuie să i se fi părut reflecţia celui din urmă, tocmai pentru a lua atitudine împotriva unei concepţii – din ce în ce mai dominante – a literaturii ca negativitate sau neutralizare – în tradiţia lui Mallarmé, revăzută şi intensificată de Blanchot. Dacă reacţiona atât de vehement împotriva evocării insistente, de către contemporanii săi, a tăcerii lui Rimbaud, Gracq o făcea în măsura în care acea tăcere devenea din ce în ce mai emblematică pentru ambiţiile literaturii văzute ca absenţă a fiinţei şi desacralizare a lumii. „Un centenar intimidant", articolul din octombrie 1954, scris cu ocazia centenarului naşterii poetului, conţinea, deci, o înţepătură – astăzi aparent gratuită – la adresa lui Roland Barthes, care publicase recent, în 1953, *Gradul zero al scriiturii*: „Oricum ar fi, se pare că va veni şi timpul când tăcerea lui Rimbaud va pasiona mai puţin decât momentul destul de scurt în care el a vorbit – şi a vorbit cu adevărat –, aşa cum nu se mai vorbise niciodată înaintea lui (tot aşa cum o anumită critică a non-limbajului şi a «scriiturii de gradul zero» va fi chemată, probabil, să facă loc unei păşuni mai puţin clorotice)"[34]. Criticând deja Noul Roman („păşunea clorotică"), pe Robbe-Grillet – al cărui roman, *Les Gommes* (*Pretenţiile*), fusese şi el publicat în 1953 şi pe care Barthes îl promova în *Critique*[35] –, Gracq se înşela în predicţia lui, fiindcă tăcerea lui Rimbaud, ca şi „critica non-limbajului", urma să aibă viaţă lungă şi să monopolizeze pentru multă vreme vigilenţa literară. De altfel, Gracq dădea impresia că numai la mâna a doua cunoştea *Gradul zero al scriiturii*, prin intermediul recenziei făcute de Blanchot în *Nouvelle NRF*[36], şi că nu-şi dădea seama că autorul, în capitolul despre poezie, se arăta – ca şi el – împotriva

[34] Julien Gracq, „Un centenar intimidant", art.cit., p. 929.

[35] Roland Barthes, « Littérature objective » („Literatură obiectivă"), în *Critique*, iulie-august 1954; *Essais critiques* (*Eseuri critice* – 1964), în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 293-303.

[36] Maurice Blanchot, « Plus loin que le degré zéro » („Dincolo de gradul zero"), în *NNRF*, septembrie 1953, pp. 485-494; *La recherche du point zéro* (*Căutarea punctului zero*), în *Le Livre à venir* (*Cartea următoare*), Gallimard, col. « Folio essais », Paris, 1959, pp. 275-285.

avangardei poetice contemporane și cultului „non-limbajului"[37], practicate în carte. Rezerva nu-l va părăsi niciodată pe Gracq, în orice caz, în legătură cu mitul tăcerii lui Rimbaud, așa cum constată el însuși într-un interviu din 1986: „Mărturisesc, în ceea ce mă privește, că sunt interesat mai mult de poemele lui Rimbaud decât de rațiunile tăcerii sale"[38].

În articolul „De ce respiră greu literatura", din 1960, într-o epocă în care literatura „non-limbajului" – dominantă din punct de vedere intelectual – a făcut-o să cadă în desuetudine din ce în ce mai mult pe aceea a afirmației și într-un moment în care el însuși se găsea, mai mult decât în orice altă fază a carierei sale, în afara mișcării literelor franceze, Gracq rostește cea mai severă tiradă împotriva negativității poetice: „[...] critica noastră de avangardă, pătrunsă de un mare val de febră revoluționară, trăiește, într-un fel, ca primii creștini, care nu mai acordau atenție lumii, ci doar așteptau, an de an, semnele sfârșitului vremurilor: s-ar zice că ea nu mai așteaptă decât a doua venire a lui Cristos, adică opera care va însemna, în același timp, sfârșitul literaturii și sfârșitul limbajului – o revenire a artei la o tăcere în sfârșit recâștigată și mai pură"[39]. Noul Roman aflat la zenit, revista *Tel quel* deja, Beckett cu siguranță, Barthes și Blanchot în orice caz – cu toții sunt înglobați în această reprobare a tăcerii ca adevăr și finalitate a literaturii, în timp ce contra-atacul lui Gracq – întotdeauna în numele *da*-ului – constă în identificarea pretinsei avangarde post-mallarméene cu o superstiție asemănătoare cu cea legată de anul 1000. „*Cartea* în sine promisă de Mallarmé", care „nu mai vine", este comparată cu o iluzie milenaristă; ea este ridiculizată prin simplul fapt că, în ciuda profeților celei de-a doua veniri a lui Cristos, „literatura curge", se perpetuează în virtutea rutinei, pentru că „sunt cititori care citesc cu plăcere atât cărțile critice ale d-lui Blanchot, ce anunță Apocalipsa, cât și romanele d-nei Sagan,

---

37 Vezi, mai jos, capitolul „Roland Barthes ca un Sfânt Policarp", p. 509.

38 Julien Gracq, « Entretien avec Jean Carrière » („Convorbire cu Jean Carrière" – 1986), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 1264.

39 Julien Gracq, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 860.

care nu vorbesc de aşa ceva, şi, lucru curios, cititorii cu pricina sunt, mai adeseori decât ne vine să credem, aceiaşi"[40]. Or, aceste două tipuri de literatură – una restrânsă, cealaltă industrială – depind în mod egal de modă, atât Blanchot, cât şi Sagan, în vreme ce adevărata literatură nu se află nici de o parte, nici de cealaltă, nici în *non-literatura* de tip Sagan, nici în *literatura* nu-*ului* a lui Blanchot.[41]

Iritarea pe care o resimte Gracq în faţa literaturii definite printr-o ontologie negativă a devenit o constantă a operei sale critice, chiar dacă, ulterior, el a arătat mai multă indiferenţă, ba chiar superioritate, faţă de acest subiect. În *Citind, scriind* (1980), îl absolvă, de exemplu, pe Balzac de păcatul – văzut astfel prin ochii modernilor – de a fi pretins, ca un realist naiv, că face concurenţă stării civile. Nici un scriitor n-a cultivat serios o asemenea ambiţie, declară Gracq; nici Balzac nu s-a lăsat păcălit de propriile-i butade, nici de fanfaronada sa, căci „fiecare artist este perfect conştient de negativitatea vidă şi esenţială a literaturii"[42]. Lovitura pe la spate este aplicată în paranteza următoare: „(negativitate despre care d-l Blanchot a scris pagini excelente)"[43]. Gracq reduce teza negativităţii literaturii la o banalitate, la o evidenţă care abia dacă merită pomenită – orice scriitor îşi face, cât-de-cât, o idee despre ea –, dar, din incompatibilitatea celor două adjective coordonate, care definesc această negativitate („vidă şi esenţială"), se desprinde un sentiment de deriziune. Cum poate să fie vid ceva ce este esenţial şi invers, cum poate fi esenţial ceea ce e vid? Epitetul derutează, ca o nucă găunoasă. Gracq pare să-i ia peste picior pe toţi cei care exagerează în legătură cu truismul negativităţii literaturii, socotiţi ei înşişi goi pe dinăuntru, în fixaţia lor legată de această negativitate. Este ceea ce sugerează tonul profesorului, care judecă la modul condescendent „paginile excelente ale d-lui Blanchot". Întreaga operă a lui Blanchot – obsedată de *neutru*,

---

[40] Julien Gracq, „De ce respiră greu literatura", art.cit.

[41] Joc de cuvinte în original: pe de o parte, *la non-littérature;* pe de altă parte, *la littérature du non* (*n. trad.*).

[42] Julien Gracq, *Citind, scriind, op.cit.*, vol. II, pp. 589-590.

[43] *Ibidem*, p. 590.

de absența ființei – și toată literatura negației nu apar, oare, ca un soi de vorbărie oțioasă, sau, cum se spune, ca niște vorbe goale?

„Odinioară, în familiile burgheze respectabile, li se interzicea tinerelor fete să citească romane, considerate *periculoase*. Astăzi, nu există roman de «avangardă», care să nu le poate fi încredințat spre lectură, chiar fără să fi fost răsfoit în prealabil, fiindcă toate îndeamnă la *odihnă*. S-a mai auzit, oare, de vreun act de nesocotire a bunei-cuviințe din cauza lecturii agitatoare a operelor complete ale d-lor Butor sau Pinget, ale d-nelor Sarraute sau Duras?"[44] În *Letrine* (1967), Gracq nu mai ocolește ironia. Literatura care explorează, care acordă atenție procedeelor tehnice nu acționează asupra cititorului, care, la finalul cărții, rămâne neschimbat. Albă, inofensivă, ea este produsul unei extenuări deliberate, pe care Gracq o asociază entropiei sale crescânde.

Dacă paranteza din *Citind, scriind* referitoare la „paginile excelente ale d-lui Blanchot" poate fi citită, așadar, ca o săgeată de călăreț part, se cuvine spus, totuși, că ea răspunde unor numeroase observații, risipite în întreaga operă a lui Gracq și care asociază negativitatea cu extenuarea literaturii. Disputa dintre Blanchot și Gracq se poartă, de multă vreme, în jurul adjectivului: dacă este prezent sau absent, dacă este legitim sau inadmisibil în poezia modernă. Adjectivul, care tinde în mod ineluctabil să încremenească în clișeu, a fost terenul privilegiat al luptei pentru originalitatea și noutatea modernă. Remy de Gourmont, a cărui „disociere a ideilor" prefigura imaginea suprarealistă, bazată pe șocul unor realități îndepărtate unele de altele, condamna epitetul cu asprime în cartea sa *Estetica limbii franceze*: „Nu mai putem iubi imaginile lui Telemah, pentru c-au devenit niște clișee"[45]. În *Florile din Tarbes* (1941), Paulhan dezaproba acest război modern împotriva clișeului și epitetului, numindu-l, în subtitlu, *Teroare în lumea Literelor*. Or, Gracq se numără printre acei scriitori care susțin drepturile poetice ale adjectivului: „sentimentul de a spune *da*, înălțat pe culmile unei clipe", apartenența limbajului și a lumii,

---

[44] Julien Gracq, *Lettrines*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, pp. 194-195.

[45] Remy de Gourmont, *Esthétique de la langue française* (1899), Pocket, Paris, 2000, p. 207.

toate acestea sunt exprimate, în mod privilegiat, de către adjectiv, riscul poncifului fiind asumat.

Blanchot deschisese ostilităţile în 1947, într-un articol în care, sub pretextul elogiilor aduse cărţii lui Gracq, *Un beau ténébreux* (*Un frumos tenebros* – 1945), trata epitetele convenţionale ale autorului într-un mod cel puţin echivoc. „Epitetele, mai ales seriile de epitete, încetinesc, îngreunează periculos limbajul"[46], nota el, opunându-le „lipsa de stil", negativitatea, absenţa, neutralizarea adjectivului, care deveniseră marca scriiturii moderne, înţeleasă ca scriitură a refuzului clişeului. Gracq „recurge de bună voie la expresii gata făcute", pune laolaltă „un continuum de cuvinte sudate şi uniformizate de uzură"[47]. Or, un limbaj „investit cu epitete" „se îngreunează" cu locuri comune, „se îngroaşă"[48]. Urma o excelentă analiză a proliferării adjectivelor în *Un frumos tenebros*: „Totul atârnă greu aici, se descompune. Epitetele frecvente – *întunecat, tenebros, neliniştitor* – nu fac decât să desemneze reculul sensibilităţii în faţa acestei estompări a formelor, în favoarea a ceva nedeterminat, a unei mlaştini în care trebuie să te pierzi ca s-o cunoşti"[49]. Chiar dacă Blanchot recunoştea că descrierile şi adjectivele lui Gracq creau o „lume de calităţi, adică magică"[50], ba chiar miraculoasă, verdictul era împărţit: „[...] cine le dă adjectivelor mai multă pondere decât ar trebui, descrierilor mai mult spaţiu decât e nevoie, îşi acordă o şansă de a cădea în miraculos şi de a descrie una dintre acele camere de care cititorul este atras, tocmai pentru că poate pătrunde acolo"[51]. În lumea literară a descrierii, spunea Blanchot, nu se petrece nimic, „totul se pregăteşte pentru eveniment, preludiile se adaugă preludiilor, preparativele sunt infinite", cum va fi cazul în *Ţărmul Sirtelor*; de aceea „intriga,

---

[46] Maurice Blanchot, « Grève désolée, obscur malaise » („Grevă deprimată, durere obscură"), în *Cahiers de la Pléiade*, nr. 2, aprilie 1947, pp. 134-138; *Cine să trăiască ? În jurul lui Julien Gracq*, ed.cit., pp. 33-38; aici, p. 33.

[47] *Ibidem*, p. 35.

[48] *Ibidem*, p. 36.

[49] *Ibidem*.

[50] *Ibidem*.

[51] *Ibidem*, p. 38.

«acţiunea» este în general dezamăgitoare". În ciuda laudelor, rezervele pe care i le stârnea lui Blanchot stilul descriptiv sau chiar simbolist al lui Gracq erau indiscutabile, după cum era neîndoielnic faptul că viziunile lor despre literatură erau prea puţin conciliabile.

Conflictul nu se rezolvase în 1960, în „De ce respiră greu literatura", unde Gracq lua în derâdere „*Cartea* în sine promisă de Mallarmé" – şi nimic nu arată că s-ar fi rezolvat mai târziu. De aceea, este dificil să-l urmăm pe Philippe Berthier care, luând *ad litteram* paranteza din *Citind, scriind*, crede că ea „salută", pur şi simplu, „excelentele lucruri spuse de d-l Blanchot" în legătură cu „negativitatea vidă şi esenţială a literaturii" şi care ajunge la concluzia că Gracq nu-i mai poartă pică lui Blanchot din pricina vechiului lor dezacord în problema adjectivului.[52] Această dispută ţine, fără îndoială, de domeniul trecutului, însă ea rezumă o profundă divergenţă de opinii în ceea ce priveşte definiţia literaturii, afirmativă şi calitativă pentru Gracq, vizând neutrul, în opinia lui Blanchot. Gracq, care n-a uitat nimic, îl tratează de sus pe Blanchot, exprimându-se printr-o antifrază, cu ironia unui antimodern.

Dezinvoltura lui este confirmată de o ultimă aluzie la autorul *Cărţii următoare* în *Carnetele de drumul mare* din 1992: *arta pentru artă* a devenit un tabu; este imposibil s-o mai aperi astăzi, reaminteşte Gracq. „Dar cu faptul că «literatura nu acceptă niciodată să devină un mijloc», aşa cum scrie un critic contemporan – Maurice Blanchot, mi se pare – toată lumea cade imediat de acord."[53] Aluzia este cu atât mai insidioasă, cu cât, fără să fie sigur că e vorba de o afirmaţie de-a lui Blanchot – editorii n-au găsit-o în cărţile lui –, Gracq o identifică, totuşi, cu un loc comun al epocii.

La începutul conferinţei sale „Suprarealismul şi literatura contemporană", din 1949, Gracq răspundea indirect admonestărilor lui Blanchot în chestiunea adjectivului. Conferinţa debutează cu

---

[52] Philippe Berthier, *Julien Gracq critique. D'un certain usage de la littérature (Julien Gracq şi critica. Despre un anumit uz al literaturii)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1990, p. 38, n. 16.

[53] Julien Gracq, *Carnete de drumul mare, op.cit.*, vol. II, p. 1098.

un lung citat din Blanchot, care defineşte suprarealismul în linii foarte generale şi se termină astfel: „[...] suprarealismul este pretutindeni. Este o fantomă, o strălucită obsesie literară. La rândul său – metamorfoză binemeritată –, el a devenit suprareal..."[54] Reprodus din memorie, citatul este preluat dintr-un articol al lui Blanchot, „Reflecţii despre suprarealism", publicat în 1945 în *L'Arche* (*Arca*), apoi reluat în volumul *Partea focului*.[55] Gracq a fost, cu siguranţă, cu atât mai sensibil la acest text, cu cât era vorba de o punere la punct determinată de *Poezia modernă şi sacrul*, cartea lui Monnerot. Blanchot se delimita mai ales de două teze centrale enunţate de Monnerot. Acesta din urmă, convertit la dreapta, considera fortuit angajamentul marxist al suprarealiştilor, pe când Blanchot vedea în el o etapă semnificativă pentru „angajamentele profunde pe care literatura nu le poate ocoli, din clipa în care devine conştientă de libertatea ei maximă"[56]. Pe de altă parte, Monnerot concepea acel „alt loc", acel „altundeva" în care se află poezia şi „adevărata viaţă", după Rimbaud, ca un dincolo, o regiune fie spirituală, fie temporală, suprarealul sau sacrul, magicul sau miraculosul (după Breton, mai degrabă imanent realului decât transcendent), în opoziţie cu Blanchot – apostolul „sfârşitului literaturii" –, pentru care acel „alt loc" nu se află, desigur, nicăieri; însă, într-un mod mai alambicat, el „vrea să spună că existenţa nu se află niciodată acolo unde este"[57]. Incompatibilitatea interpretărilor date suprarealismului de cei doi, ca şi a concepţiilor lor despre literatură, era desăvârşită: Blanchot opunea neutrul, văzut ca un absolut literar, sacrului poetic teoretizat de Monnerot.

Or, Gracq, după citatul din Blanchot – al cărui context iniţial trimitea, aşadar, la alternativa modernă esenţială între poezia ca prezenţă sau absenţă a fiinţei, ca sentiment afirmativ sau negativ, ca apropiere a limbajului şi a lumii sau separare a limbajului de lume – va merge până acolo, încât să reia spusele lui Blanchot,

---

[54] J. Gracq, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1010.

[55] Maurice Blanchot, « Réflexions sur le surréalisme », *L'Arche*, 1945; *La Part du feu*, Gallimard, Paris, 1949, p. 92.

[56] *Ibidem*, p. 99.

[57] *Ibidem*.

înainte de a i se alătura la Monnerot. Blanchot spunea că suprarealismul a „devenit suprareal". Gracq replică: „Dar un adjectiv, se ştie, dat fiind că încearcă să fixeze o impresie prin natura ei efemeră, nu se poate apăra împotriva deformărilor specifice fiecărei sensibilităţi în parte şi de aici rezultă că acest termen, *suprarealism*, ajunge să acopere adeseori, printr-un abuz de interpretare, nişte semnificaţii foarte diferite"[58]. Suprarealul lui Monnerot şi cel al lui Blanchot sunt prea puţin compatibile, iar observaţia lui Gracq – începută printr-un *dar* care nu devine adversativ, decât dacă refacem întregul context, nu numai al citatului, ci şi al articolului lui Blanchot, al disputei lui cu Monnerot şi Gracq, adică al întregii epoci – deturnează în mod oportun chestiunea de la folosirea abuzivă a epitetului „suprareal" către o discuţie despre natura adjectivului. Adjectivul „suprareal" poate fi înţeles în mai multe feluri. Totuşi, aparţinând unui lexic dogmatic, definit de unul sau chiar două *Manifeste*, el nu face parte cu adevărat din categoria celor care „încearcă să fixeze o impresie prin natura ei efemeră", precum adjectivele din *Un frumos tenebros*, criticate de Blanchot. De aceea, sfârşim prin a înţelege că, între Gracq şi Blanchot, se poartă o altă discuţie, asupra adjectivului în general, nu doar referitor la adjectivul „suprareal", altfel spus asupra sensului literaturii. Opţiunea pentru adjectiv, afirmă Gracq, înseamnă a înţelege fiinţa ca prezenţă, fie şi efemeră, şi a contempla lumea, opţiune pe care Mallarmé şi Blanchot o resping sau pe care Blanchot pretindea – ceea ce Gracq va sugera ulterior, în *Citind, scriind* – că Mallarmé însuşi o refuzase: „Şi iată-l acum pe sărmanul Mallarmé luându-şi raniţa la spinare şi promovat la rangul de trâmbiţaş în trupele progresismului metalingvistic"[59].

Împotriva neutralizării poetice enunţate de Blanchot, în tabăra căreia îl plasa şi pe Mallarmé, Gracq face apel la asentimentul lui Monnerot, dar, în acelaşi timp, îi face plăcere să-l arate pe Blanchot cum se contrazice de unul singur şi, înainte de a-l cita pe Monnerot, să se revendice de la autoritatea lui Blanchot, pentru a defini suprarealismul împotriva lui, ca sentiment afirmativ:

[58] J. Gracq, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1010.

[59] *Idem*, *Citind, scriind*, *op.cit.*, vol. II, p. 706.

„Încă o dată, aici trebuie să-i dăm cuvântul lui Maurice Blanchot". Urmează un lung citat din acelaşi articol din *L'Arche* (1945), din care esenţială este fraza: „Ceea ce ne surprinde azi este faptul că suprarealismul mai mult afirma decât nega"[60]. Nu fără duplicitate, Gracq îl face pe Blanchot să susţină definiţia dată poeziei de Monnerot – dar cu preţul deturnării adevăratului sens al citatului. Într-adevăr, Blanchot se limita să distingă a doua fază, mai angajată, a suprarealismului, de faza iniţială, nihilistă şi dadaistă, iar fraza lui nu corespundea nicidecum atitudinii afirmative şi înfiorate pe care o evoca Monnerot. Opoziţia Monnerot *versus* Blanchot echivalează cu opoziţia Rimbaud *versus* Mallarmé sau, cel puţin, cu opoziţia dintre un anumit Rimbaud al *presentimentului* şi un anumit Mallarmé al *reziduului*, mereu *da*-ul împotriva *nu*-ului, continuarea unei poezii a adjectivului şi a impresiei, a privirii, împotriva neutralizării literaturii şi desacralizării lumii: „În vânătoarea după cuvântul just, se disting cele două tipuri: vânătorii de păsări şi hăitaşii: Rimbaud şi Mallarmé. Procentajul celor din urmă, în privinţa reuşitei, este întotdeauna mai mare, randamentul lor – incomparabil, poate; dar ei nu aduc vânatul viu."[61] Iată încă o poziţie pe care Gracq n-o poate îmbrăţişa fără ambiguitate.

Să alergi în urma omnibuzului

Imaginea caricaturală, aproape grotescă, de militar sau de cercetaş a lui Mallarmé, care-şi ia „raniţa la spinare", şef de pluton, fără voia lui, al „progresismului metalingvistic" – aşa erau etichetaţi, în 1980, Blanchot, Barthes, revista *Tel quel* –, arată ostilitatea persistentă a lui Gracq faţă de avangardele contemporane. El nu se teme, de multă vreme – de după război, chiar –, să-şi revendice un loc aparte în literatură, un loc străin de cultul progresului. Gracq a repetat adesea cât de importantă a fost pentru

[60] J. Gracq, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1014; citat din Blanchot, „Reflecţii despre suprarealism", art.cit., p. 93.

[61] *Idem, Letrine, op.cit.*, vol. II, p. 155.

el lectura – în 1946 sau 1947 – a cărţii lui Oswald Spengler[62], *Declinul Occidentului*, „o carte formatoare"[63], care se află la originea tematicii declinului şi a decadenţei din *Ţărmul Sirtelor*[6] şi care inspiră, în eseurile sale critice, viziunea entropică a epuizării oricărei *culturi* în *civilizaţie*, inclusiv a culturii literare clasice în civilizaţia tehnică. Nu se poate spune că Gracq ar fi împrumutat – precum Malraux, în studiile sale de istoria artei[65] – fondul filozofiei spengleriene a istoriei, anume ideea că fiecare cultură se dezvoltă la fel ca un individ, de-a lungul fazelor succesive ale destinului său, însă neîncrederea lui faţă de dogma modernă a progresului, în special în arte şi în literatură, a intrat în rezonanţă cu gândirea lui Spengler.

În 1950, în *Literatura la stomac*, Gracq ia apărarea publicului burghez din secolul XIX şi chiar din anii 1920 – până în pragul suprarealismului –, care continua să-şi asume cu mândrie refuzul literaturii contemporane: „[…] nu «marşa» la ea, îşi salva onoarea şi-şi păstra cel puţin curajul lipsei de înţelegere pentru ea"[66]. Proust îi descria pe snobii ridicoli care frecventau salonul soţilor Verdurin, un mediu obsedat de nevoia de «a fi la zi», de a urma toate modele, unele după altele, dacă nu chiar de-a le-o lua înainte, de la Wagner la baletele ruseşti şi de la Manet la Picasso.

---

62 Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle* (*Declinul Occidentului. Schiţă a unei morfologii a istoriei universale* – 1918-1922, traducere din limba germană de M. Tazerout), 2 volume, Gallimard, Paris, 1931-1933.

63 Julien Gracq, « Entretien avec Jean-Louis Tissier » („Convorbire cu Jean-Louis Tissier" – 1978), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 1195.

64 Vezi „Nota" lui Bernhild Boie, în legătură cu *Le Rivage des Syrtes*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 1335-1337.

65 Fără ca Malraux să recunoască, Gracq a identificat cu uşurinţă această „idee, în fond foarte spengleriană, care stă la baza «psihologiei artei» a lui Malraux" (*Preferinţe*, *op.cit.*, vol. I, p. 862). Totuşi, Malraux se delimitează de Spengler, afirmând: „Presupunând că civilizaţiile dispărute au murit, arta lor a supravieţuit", *Les Voix du silence* (*Vocile tăcerii* – 1951), în *Écrits sur l'art* (*Scrieri despre artă*), vol. I (ed. J.-Y. Tadié), *Œuvres complètes* (*Opere complete*), vol. IV, Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2004, p. 874.

66 J. Gracq, *La Littérature à l'estomac*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 541.

Gracq îi absolvă pe amatorii care ştiau să reziste la frenezia modei şi ia în râs „temerea fabuloasă, mitologică, de a fi lăsat pe nisipul istoriei, de «a nu fi aparţinut epocii sale» – cum se ratează ultimul metrou", înainte de a face următoarea observaţie în paranteză: „(marele coşmar care-l bântuie pe intelectualul acestei epoci a fost descris de Lautréamont: este acela al copilului care *aleargă în urma omnibuzului*)"[67]. Iată care este imaginea ce rezumă modernitatea, în ochii lui Gracq: *să alergi în urma omnibuzului*. Ea transformă în caricatură mitul progresismului literar, care vede aventura literelor sub forma unui marş forţat.

Baudelaire, Péguy, Proust se pronunţaseră împotriva dogmei progresului în arte şi în literatură. Există numeroase indicii care îl plasează pe Gracq în tradiţia inaugurată de ei. Şi totuşi, aceste lucruri nu sunt lipsite de tensiuni la un adept al lui Breton. Denunţând tendinţa avangardelor de a se instituţionaliza, el critică, în 1950, voga existenţialistă ca ultim stadiu al academismului modern, mai târziu „progresismul metalingvistic" al anilor 1960, care face din „lingvistică un Sesam al creaţiei romaneşti"[68] şi dă naştere unei literaturi „cenuşii", de „maeştri" şi de „inchizitori"[69]. Dar suprarealismul, deşi s-a transformat într-o vulgată, îi este în continuare drag, drept care Gracq nu trage toate concluziile din faptul că acesta din urmă a fost, istoriceşte vorbind, unul dintre primele avangardisme care au devenit convenţie. În principiu, el recuză cu îndârjire orice schemă progresistă ori model linear în explicaţia literară; dar tot el perpetuează acest model, cu sau fără voinţă, în practică, pentru a vorbi despre suprarealism. În eseul său despre André Breton din 1948, după ce prezintă demersul acestuia din urmă, potrivit ideii preconcepute a căutării noutăţii – nu fără precauţii, de altfel: „Se prea poate, aşadar, ca un tip de

---

[67] Julien Gracq, *Literatura la stomac*, *op.cit.*, vol. I, p. 541. „Omnibuzul, grăbit s-ajungă la ultima staţie, devorează spaţiul şi face să trosnească pavajul... Dispare!... Însă este urmat cu înverşunare de o masă informă, care aleargă pe urmele lui, în mijlocul prafului" (Lautréamont, *Les Chants de Maldoror* [*Cânturile de la Maldoror*], Gallimard, col. « Poésie », Paris, 1973, p. 66).

[68] *Idem*, *Lettrines* 2 (*Letrine* 2), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 293.

[69] *Idem*, *Letrine*, *op.cit.*, vol. II, p. 175.

artist destul de nou să ia naştere în faţa noastră odată cu el"[70] („destul de nou", „se prea poate": moderaţiile, mărci ale prudenţei, se acumulează, totuşi) –, Gracq se distanţează imediat, într-un lung paragraf digresiv, şi contestă orice discurs ce reduce istoria literară la un parcurs constând în depăşiri succesive. El subliniază caracterul aberant al acestei abordări: „Vom considera, deci, fără a sta prea mult pe gânduri şi fără prea mare mirare, că Baudelaire, de exemplu, îşi găseşte un loc atât în rândurile «romantismului», cât şi printre şefii de pluton ai «simbolismului»"[71].

Mai puţin deranjat de arbitrarul clasificărilor istoriei literare, pe Gracq îl irită, ca şi pe Baudelaire la vremea respectivă, abundenţa metaforelor cazone – „şef de pluton", „trâmbiţaş" – care par a se impune în mod natural în reflecţia asupra evoluţiei literaturii. Se opune mobilizării literaturii, care a făcut ca „acelaşi Baudelaire, lucru şi mai ciudat, să ne poată fi reprezentat recent, într-o publicaţie săptămânală, ca fiind şeful de pluton al poeţilor proletariatului"[72]. O asemenea frază scoate la iveală rădăcinile politice ale iritării sale. Ca şi Baudelaire, sau ca Proust şi Péguy, Gracq refuză să-l încadreze pe scriitor, „plămădit dintr-o materie umilă" sau „stea de primă mărime", în mişcarea literară a grupurilor şi a şcolilor; el pledează pentru „rezistenţa istorică a oricărei individualităţi puternice faţă de gravitaţie"[73].

Dar această lungă digresiune dezvăluie mai ales dublul său act de credinţă. După ce a explicat şi justificat misiunea excepţională pe care şi-a asumat-o Breton, ca „papă" al suprarealismului, demersul său îi dovedeşte rezistenţa înverşunată faţă de viziunea curentă asupra istoriei, de la mijlocul secolului XX, o viziune futuristă, la care Breton şi suprarealismul au contribuit considerabil între cele două războaie mondiale.

Gracq se desparte atât de suprarealism, cât şi de existenţialism în problema esenţială a sensului pe care aceste mişcări îl dau istoriei literare, dar îi este, în mod evident, mai uşor să-l acuze pe

---

70 Julien Gracq, *André Breton, op.cit.*, vol. I, p. 407.

71 *Ibidem*, p. 408.

72 *Ibidem*.

73 *Ibidem*.

Sartre decât pe Breton. În *Literatura la stomac*, denunţând mijloacele de comunicare în masă, care, înlocuind o burghezie sigură pe valorile sale, constituie, de-acum, instanţa de validare a literaturii („scriitorul modern a devenit o figură *de actualitate*"[74]) şi-i cer acesteia o „garanţie de origine" populară („în fine – şi în mod serios de astă-dată – Caliban vorbeşte"[75]), existenţialismul este, după toate aparenţele, singurul vizat. Şi totuşi, Gracq ajunge rapid nu numai să-şi afirme preferinţa pentru o epocă anterioară suprarealismului, când oamenii aveau „curajul propriei lor lipse de înţelegere", dar, şi mai paradoxal, să apere ierarhiile rezultate din aceasta: „Oricine vorbea despre literatură o făcea mai mult sau mai puţin în cunoştinţă de cauză [...]. Aprecierile făcute de pe o zi pe alta, privitoare la literatura momentului, ofereau o garanţie minimă, cel puţin prin ceea ce aveau pozitiv: existau autori necunoscuţi, «poeţi blestemaţi» – dar, în general, numele pe care publicul secolului XIX le-a considerat într-adevăr mari au rămas, în general, aceleaşi pentru noi; acest public nu ne-a prea lăsat moştenire glorii uzurpate, nici erori atât de strigătoare la cer."[76]

Raţionamentul rămâne circumspect, punctat de „cel puţin" şi „în general"; legitimitatea tradiţiei moştenite este, însă, apărată fără ocolişuri. „Cine n-a trăit epoca dintre cele două războaie nu a cunoscut dulceaţa vieţii"[77], va spune mai târziu Gracq, parafrazând discursul elegiac al lui Talleyrand despre sfârşitul Vechiului Regim. Ostilitatea lui faţă de viaţa literară de după război, percepută ca un sistem – presa şi premiile –, în care scriitorilor le este creată reputaţia de nişte oameni fără cultură şi care nu citesc, îl conduce la o viziune părtinitoare în ceea ce priveşte perioada de „acum câteva zeci de ani"[78]. Deşi *Contra lui Sainte-Beuve*, de Proust, era încă un titlu necunoscut în 1950, numele celui dintâi critic era

[74] Julien Gracq, *Literatura la stomac, op.cit.*, vol. I, p. 549.

[75] *Ibidem*, p. 542. Aluzie la *Caliban vorbeşte* (ed.cit., 1928), de Jean Guéhenno.

[76] *Idem, Literatura la stomac, op.cit.*, vol. I, p. 544.

[77] *Idem, Carnete de drumul mare, op.cit.*, vol. II, p. 1047.

[78] *Idem, Literatura la stomac, op.cit.*, vol. I, p. 544.

asociat, de câteva decenii, cu anumite devieri ale canonului literar burghez din secolul XIX, fiindcă i-l preferase lui Baudelaire pe Béranger – ceea ce Gracq consideră o eroare ieşită din comun –, dar şi pe Feydeau lui Flaubert, pe Doamna de Gasparin şi pe Töpffer lui Stendhal. „De aproape o sută de ani îl citim şi-l admirăm pe Feuillet, nu pe Flaubert; pe Gustave Droz, dar nu pe Bloy; pe Jean Aicard, nu pe Charles Cros; pe Doamna de Noailles mai degrabă decât pe Mallarmé şi pe Guy de Pourtalès mai degrabă decât pe Marcel Jouhandeau", îşi exprima regretul Paulhan în *Florile din Tarbes*.[79] Nimic din toate acestea la Gracq. Se poate să fi sosit vremea ca procesul lui Sainte-Beuve să fie reconsiderat în defavoarea lui Proust, dar nu până într-acolo încât – aşa cum face Gracq –, judecăţile critice ale secolului XIX să fie apreciate ca fiind fără drept de apel. Acesta din urmă situează la confluenţa dintre secolele XIX şi XX schimbarea „care desparte astăzi figura «marelui scriitor» modern de imaginea pe care o mai putea avea acum cincizeci de ani"[80]. Această schimbare este un „curent" mediatic, prin intermediul căruia, „începând de la un anumit grad de succes iniţial, scriitorul modern se simte ca şi cum ar fi înghiţit, împotriva voinţei sale, de «dimensiunea marelui om»"[81]. Folosirea repetată a epitetului *modern*, care-l defineşte pe scriitorul prins în ritmul devorator al actualităţii, subliniază, prin contrast, revolta celui ce a scris *Literatura la stomac*.

Lumea modernă a pervertit temporalitatea proprie literaturii: ea a transformat mişcarea literaturii într-o cursă cu obstacole. „Aglomerarea din ce în ce mai rapidă a modelor şi a convingerilor estetice, care se înlocuiesc unele pe altele, este, fără îndoială, motivul pentru care fiecare artist nu mai dispune decât de o foarte scurtă perioadă, de un *interval* temporal [...] restrâns, pentru a-şi afirma noua libertate"[82]. Iată care este încă obsesia lui Gracq în 1974. Totuşi, fidel lui însuşi şi lui Breton, el ajunge la o evaluare

---

[79] J. Paulhan, *Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor*, ed.cit., p. 33.

[80] Julien Gracq, *Literatura la stomac*, *op.cit.*, vol. I, p. 549.

[81] *Ibidem*, p. 548.

[82] *Idem*, *Letrine 2*, *op.cit.*, vol. II, p. 292.

destul de încurcată şi contradictorie a unei mişcări al cărei rol a fost determinant, din punct de vedere istoric, pentru fuziunea literaturii cu modernitatea. Gracq va recunoaşte târziu că lipsa de claritate, natura „prin esenţa ei vagă şi fluctuantă" a raporturilor sale cu suprarealismul îi determină, cel mai adesea, pe comentatorii operei sale „să manifeste derută, dacă nu chiar iritare"[83]. Se va justifica arătând că „între el şi suprarealism a fost ceva ca o poveste de iubire"[84], cu orbirea iniţială şi, apoi, cu deziluzia care urmează oricărei iubiri la prima vedere.

El pare să accepte, uneori, logica avangardistă sau futuristă a suprarealismului, potrivit căreia precursorii ocupă un loc fundamental, aşa cum se întâmplă la începutul primului *Manifest*. Gracq îl menţionează pe Rimbaud, „pe care [suprarealiştii] l-au recunoscut, de asemenea, ca precursor"[85]. Prudenţa formulării este remarcabilă – „pe care l-au recunoscut" –, fără ca el însuşi, Gracq, să se pronunţe în vreun fel în nume propriu.

Mai departe, tot în „Suprarealismul şi literatura contemporană", evocă, aparent fără să ezite, recunoaşterea publică de care se bucura suprarealismul de la o vreme: „Această aşa-zisă canonizare, pe care cotitura luată de ultimul război a subliniat-o în mod ironic, suprarealismul n-a căutat-o, dar ea era înscrisă în natura lucrurilor: nu înseamnă altceva, decât că publicul larg – cel puţin o mare parte din el – a recuperat, în cele din urmă, întârzierea în a recepta o mişcare precursoare şi că recunoaşte acum ca fiind de la sine înţelese anumite puncte de vedere care-l făceau să zâmbească în urmă cu douăzeci şi cinci de ani"[86]. Iată una dintre rarele ocazii în care Gracq pare să admită mecanismul cumulativ al progresului literar, inspirat de o „mişcare precursoare". Pe moment, nu s-a întâmplat nimic: „[…] mi-l amintesc încă pe Breton, cum îmi mărturisea, în urmă cu zece ani, cât de stupefiat a fost să constate că, îndată după publicarea *Câmpurilor magnetice* – prima

[83] Julien Gracq, *Carnete de drumul mare*, *op.cit.*, vol. II. p. 1033.

[84] *Ibidem*, p. 1034.

[85] *Idem*, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1015.

[86] *Ibidem*, p. 1026.

culegere de texte folosind dicteul automat –, oamenii continuau să publice poeme, romane, ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Trăznetul căzuse, iar ei nici nu băgaseră de seamă."[87] Dar, după 1945, suprarealismul intră în canon, ca printr-o ironie a istoriei, fiindcă acest progres nu este unul literar, ci sociologic şi mediatic, fiindcă trece printr-un proces de vulgarizare şi intervine prea târziu, în momentul în care Breton reprezintă „un fel de patriarh al poeziei franceze" şi în care, poate, aşa cum susţine Sartre în „Ce este literatura?", „suprarealismul nu mai are ce ne spune"[88].

Încremenirea derizorie a suprarealismului, prin „bunăvoinţa dezarmantă" care veghează, de-acum înainte, la răspândirea sa – ca un articol de modă exportabil peste hotare prin intermediul serviciilor culturale ale unei ambasade –, nefiind de natură să contrazică afirmaţia lui Sartre, Gracq, mereu constrâns de dubla sa convingere, antimodernă şi suprarealistă, este forţat să susţină că „există, într-adevăr, un lucru asupra căruia nu se mai poate reveni după suprarealism"[89], afirmaţie în care contează nu atât natura lucrului respectiv – în acest caz, faptul de a fi făcut din viaţă, din întreaga viaţă, o miză a literaturii –, cât ideea în sine a unei rupturi ireversibile. De data aceasta, pentru a-l apăra pe Breton împotriva lui Sartre, Gracq reia pe cont propriu – fără rezerve mentale sau inerţii de stil – noţiunea de progres. Lucrul este imediat confirmat de condamnarea letrismului: „Eu, unul, văd în astfel de eforturi, făcând abstracţie de reuşita lor mai mică sau mai mare, nişte tentative care nu sunt noi, ci de-a dreptul retrograde, care parcurg înapoi întreaga dezvoltare graduală a suprarealismului"[90]. Gracq numeşte cutare sau cutare încercare „de-a dreptul retrogradă" în numele „dezvoltării graduale" a literaturii, în sensul unei întoarceri la dadaism ca la o fază negativă care a precedat suprarealismul, înţeles ca o afirmaţie care ţine de

[87] J. Gracq, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1021.

[88] *Ibidem*, p. 1024. Gracq rezumă un lung text, controversat, al lui Sartre, « Situation de l'écrivain en 1947 » („Condiţia scriitorului în 1947"), în *Situaţii II*, ed.cit., pp. 214-229.

[89] J. Gracq , „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1025.

[90] *Ibidem*, p. 1028.

ontologie: „[...] chiar dacă apare în acest moment ca fiind anacronic, chiar dacă faptele aparente îl contrazic, chiar dacă suscită acest tip de deriziune amară, pe care oamenii o afişau pe marginea străzilor în 1940, suprarealismul reprezintă, cu toate acestea, o atitudine afirmativă, mai necesară ca oricând, o rezervă neştirbită a unui formidabil optimism"[91]. Împotriva lui Sartre, Gracq revine, ca într-o petiţie principială, la definiţia suprarealismului ca fiind un „act de credinţă fără întoarcere în puterea necondiţionată a spiritului"[92]. Deşi refuză transformarea culturii în civilizaţie, pe care suprarealismul a accelerat-o, ceea ce face ca el să nu poată justifica urmările suprarealismului, în ochii lui Gracq, suprarealismul a reprezentat un moment de cotitură necesar al istoriei.

În ceea ce priveşte secolul XIX, pe care-l admiră cel mai mult, al cărui suprarealism nu este decât un apendice al secolului XX, Gracq pare mai dispus să cedeze în faţa progresismului literar, cu aceleaşi inerţii de stil: „Desigur, nu există nici un motiv să credem în «progres» în materie de artă. [...] Atâta doar că, în istoria îndelungată a creaţiei estetice, apare o perioadă ce nu se compară cu nici o alta", recunoaşte el în *Citind, scriind*.[93] Anii 1800-1880 au reprezentat perioada de glorie a literaturii franceze, mai ales în poezie, care se înalţă din culme în culme, urmând „un mod de transmitere cumulativ, în care capitalul primit ca moştenire pare, ori de câte ori când ajunge în mâinile legatarului, să crească exemplar, asemenea unui bulgăre de zăpadă"[94]. În a doua jumătate a secolului XIX, de la Hugo şi Baudelaire la Mallarmé, Rimbaud şi Lautréamont, „în mod excepţional, evoluţia poeziei a creat sentimentul unui «progres»", iar suprarealismul a fost „marcat de acest marş înainte sacadat şi de fiecare dată victorios: a generalizat, pornind de la această cucerire progresivă"[95]. Dar acesta e, pentru Gracq, un „fapt mai degrabă excepţional în literatură",

[91] J. Gracq , „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1030.

[92] *Ibidem*, p. 1031.

[93] *Idem*, *Citind, scriind*, *op.cit.*, vol. II, p. 748.

[94] *Ibidem*, p. 749.

[95] *Idem*, „Convorbire cu Jean Carrière", *op.cit.*, vol. II, p. 1245.

neconfirmat de evoluțiile secolului XX, în timpul căruia schimbările nu mai reprezintă un progres, iar noțiunea de „avangardă", devalorizată, trăiește pe seama gloriei sale trecute.

Gracq revine rapid asupra concesiei făcute. Desigur, literatura franceză a secolului XIX, începând cu poezia lui Hugo și până mai ales la suprarealism, n-a încetat să progreseze, dar acest progres se înscrie într-o mișcare mai amplă de sufocare, într-un ciclu multisecular de reflexivitate literară, de „poezie a poeziei" sau de „progresism metalingvistic" epuizant. Cum s-ar spune, literatura merge și înainte, și înapoi, din ce în ce mai mult înapoi în loc de înainte, căci – prin aceeași entropie – „partea de repunere în ordine a trecutului sporește, în detrimentul aportului original". Energia creatoare trebuie să se consacre din ce în ce mai mult gestionării trecutului. Astfel, ca punct de echilibru, suprarealismul a fost important atât prin revizuirile aduse vechiului canon poetic, cât și prin propriile sale opere, „ca și cum, în declinul treptat al puterilor creatoare ale unei civilizații, ar acționa un principiu entropic"[96]. Disproporția s-a accentuat mai târziu. „Poezia [...] se transformă în critică a poeziei" la Michaux sau Queneau[97], iar astăzi operele trecutului supraviețuiesc „pentru a servi nevoilor «ideologiei dominante» sau celor ale tehnicilor literare ale zilei"[98]. Atunci când pare să admită un progres literar, de la secolul XIX la suprarealism, Gracq nu face acest lucru, decât pentru a-l înscrie din nou într-un ciclu mai amplu de extincție.

Ca și Thibaudet, Gracq se numără, de exemplu, printre cei care acordă importanță – în procesul de asfixiere a literaturii contemporane – rupturii dintre suprarealism și cultura clasică: „[...] gruparea suprarealistă, născută după 1920, este, fără îndoială, prima școală din Franța ai cărei poeți, în mare majoritate, n-au învățat deloc latinește"[99]. Ca urmare, „cultura modernă a scriitorului [...] nu se mai hrănește, în sensul foarte precis dat de Spengler, decât

---

[96] Julien Gracq , *Citind, scriind, op.cit.*, vol. II, p. 752.

[97] *Idem*, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 874.

[98] *Idem, Carnete de drumul mare, op.cit.*, vol. II, p. 1075.

[99] *Idem*, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 866.

din opere nu de *cultură*, ci de *civilizaţie* – opere care mai degrabă ţin de spirit, decât de suflet – opere mai degrabă de construcţie, decât de expresie spontană". După generaţia suprarealistă, s-ar fi trecut la stadiul *tehnic* al literaturii, iar Noul Roman (sau Oulipo[100]) – ilustrarea deplină a acestui stadiu –, deşi a „câştigat, dacă vrem, în exigenţă în ceea ce priveşte alegerea mijloacelor sale, în luciditate în privinţa condiţiilor coerenţei sale", accelerează, în schimb, „intuiţia confuză a unui anumit principiu de *entropie*, în care vigoarea lui se extenuează progresiv"[101].

În legătură cu neliniştea entropică de durată a lui Gracq, trebuie amintit, fără îndoială, faptul că ea se întâlneşte cu o idee centrală a celor de la Colegiul de Sociologie şi, în particular, a lui Caillois. În *Mitul şi omul*, din 1938, faţă de care Monnerot va rămâne fidel în *Poezia şi sacrul*, Caillois interpretează mimetismul animal în termeni împrumutaţi din domeniul termodinamicii, ca o slăbire a distincţiilor vitale sau ca o insuficienţă de energie pentru menţinerea diferenţelor şi a ierarhiilor: „În fapt, avem de-a face aici cu acea lege fundamentală a universului, pe care în special principiul lui Carnot o pune într-o puternică lumină: *lumea tinde spre uniformitate*"[102], propoziţie pe care Caillois o reproduce în *Omul şi sacrul*, într-un sens mai general şi în care vede caracteristica lumii moderne: „Existenţa socială în ansamblul ei alunecă spre uniformitate"[103]. Aplicată societăţii, această constatare pesimistă face loc unei anxietăţi antimoderne tipice încă de pe vremea lui Chateaubriand şi Tocqueville şi terminând cu Claude Lévi-Strauss – „Ar trebui să scriem mai degrabă *entropologie* decât antropologie" –, la întoarcerea din călătoria care a dat

---

[100] *Ouvroir de littérature potentielle* – „Atelier de literatură potenţială", grupare de literaţi şi matematicieni francezi, întemeiată în 1960 de Raymond Queneau, care-şi propuneau să producă opere literare prin tehnici de scriere constrângătoare (*n. trad.*).

[101] *Idem*, *Letrine*, *op.cit.*, vol. II, p. 195.

[102] Roger Caillois, *Mimétisme et psychasthénie légendaire* (*Mimetism şi psihastenie legendară*), în *Mitul şi omul*, ed.cit., pp. 117-118.

[103] *Idem*, *Omul şi sacrul* (1939, 1950), Gallimard, col. « Folio essais », Paris, 1994, pp. 175-176.

naştere cărţii *Triste tropice*[104], o anxietate suscitată de egalitarismul democratic şi de abolirea diferenţelor ierarhice[105], ambiguitate de care Caillois se va elibera după 1940, dar nu şi Monnerot, fidel în continuare viziunii asupra unei apocalipse entropice, pe care o nutrea în anii 1930. „Ca reacţie împotriva acestui fatalism – scrie Denis Hollier –, Colegiul se constituie în condensator de energii"[106]; el încearcă să propage efecte de entropie negativă sau inversă, de disimetrie, prin activismul sociologic, să reinstituie distincţia dintre spiritual şi material printr-o mistică în maniera lui Péguy, toate fiind misiuni pe care Monnerot le atribuie, în mod similar, şi poeziei suprarealiste.

Deşi nu reneagă niciodată lexicul entropiei sau referinţa la Spengler, Gracq le reduce, totuşi, la aplicarea lor literară, fără să formuleze, pornind de aici, consideraţii sociale sau politice.[107] Spre deosebire de Monnerot şi de primul Caillois, de altfel, departe de el ideea de a se desolidariza de tendinţele către reflexivitatea entropică, pe care le identifică la contemporanii săi; departe de el proiectul unui activism social sau chiar literar, al unei reacţii ne-entropice: „Ceea ce scriu aici nu trebuie luat sub nici o formă drept o renegare a epocii mele; înclin şi eu – îmi dau seama necontenit, după felul în care-mi aleg lecturile – în aceeaşi direcţie în care tinde ea să meargă"[108].

---

104 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955), Plon, Paris, 1975, pp. 478-479.

105 Roger Caillois, *La hiérarchie des êtres* (*Ierarhia fiinţelor* – 1939), în *Comuniunea celor tari*, ed.cit. (1943); text absent din ediţia franceză a cărţii (1944) şi pe care autorul nu l-a mai reeditat în timpul vieţii sale.

106 Denis Hollier, *Mimetism şi castrare 1937*, *op.cit.*, p. 66.

107 O singură, dar importantă, aluzie la Colegiul de Sociologie apare sub pana lui Gracq, în cartea sa *André Breton*, unde compară remanenţa sacrului în societăţile laicizate cu persistenţa gustului pentru miraculos şi a sentimentului epic, multă vreme izgonite din literatură înainte de „emergenţa lor intactă în mentalitatea modernă", odată cu suprarealismul, *op.cit.*, vol. I, pp. 453-454.

108 Julien Gracq, *Citind, scriind*, *op.cit.*, vol. II, p. 756.

Nou şi reacţionar

Gracq este unul dintre acei scriitori moderni care au o relaţie delicată cu lumea modernă. Chiar dacă face uneori – ca răspuns lui Sartre – apologia suprarealismului ca avangardă, el îl descrie, de regulă, în termeni mai curând baudelairieni decât progresişti, nu ca pe o conştiinţă istorică sau mesianică a viitorului, ci ca pe o exigenţă de fidelitate faţă de prezentul ca atare, condiţie necesară pentru ca o operă de artă să fie demnă de eternitate sau, cel puţin, să devină clasică. Refuză orice interpretare dogmatică a suprarealismului „anexat unui manifest literar"[109], pentru că suprarealismul a fost „esenţial" prin faptul că a inventat „totemurile nemărturisite ale unei epoci"[110]. Semn al ambivalenţei sale, Gracq nu se poate abţine, totuşi, să-i adauge adjectivului „esenţial" complementul „pentru viitor"[111], chiar dacă descrie acest viitor ca pe un timp al vulgarizării.

„[Suprarealismul] a atacat fundamentele literaturii moderne, în felul acesta s-a arătat un detector incomparabil al tendinţelor subconştientului din epoca sa"[112]. Suprarealismul este esenţial, deci – să lăsăm deoparte complementul „pentru viitor" –, prin „calitatea esenţială de prezent" a ceea ce reprezintă, cu expresia lui Baudelaire din *Pictorul vieţii moderne.*[113] Aşa cum precizează Gracq, de astă-dată fără să se mai îngrijească de viitor: „Suprarealismul ne-a indicat *cum era vremea* în epoca noastră, vreau să spun configuraţia norilor mai mult sau mai puţin furtunoşi care se adunau în noi toţi"[114]. Valoarea suprarealismului ţine de modul în care şi-a înţeles epoca. „Suprarealismul este la îndemână, se află conectat la lungimea de undă a subconştientului colectiv al epocii noastre"[115]: formula ar putea servi drept definiţie a ceea

[109] J. Gracq, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1021.
[110] *Ibidem*, p. 1022.
[111] *Ibidem*, p. 1021.
[112] *Ibidem*, p. 1022.
[113] Charles Baudelaire, *Pictorul vieţii moderne*, *op.cit.*, vol. II, p. 684.
[114] J. Gracq, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1022.
[115] *Ibidem*, p. 1023.

ce Baudelaire numea „modernitate", în lipsa unui termen mai potrivit ca să exprime acel ceva „poetic" pe care moda îl „poate conţine în planul istoric"[116] sau partea ei de etern din efemer.

Apărarea propriu-zisă a suprarealismului, cea pe care Gracq o opune rechizitoriului lui Sartre din *Ce este literatura?* este una baudelairiană. „Suprarealismul nu mai are nimic să ne spună", conchidea Sartre, oarecum răutăcios: întreaga parte a doua a conferinţei din 1949 referitoare la „Suprarealism şi literatura contemporană" se învârte în jurul acestui verdict, după ce prima parte îi avusese ca subiect pe Blanchot şi Monnerot, adică *nu*-ul, respectiv *da*-ul poetice. Sartre, cum va spune mai târziu Gracq, reprezintă şi el „*sentimentul nu*-ului – o negaţie înscrisă în afectivitatea profundă, fără îndoială, mai mult decât în sistemul de idei, un *nu* pe jumătate visceral"[117], *nu*-ul din *Greaţa*. Gracq i se opune lui Sartre, ca şi lui Blanchot – greţei, ca şi neutrului –, şi nu are altă soluţie, decât să revină din nou la Monnerot şi să-şi urmeze respingerea: „«Suprarealismul – spune Monnerot – este poezia epocii noastre», adăugând: «este însăşi diferenţa ei specifică»"[118].

Formularea pe post de concluzie a lui Monnerot, din *Poezia modernă şi sacrul*, nu era chiar cea de mai sus. „Ceea ce ne atrage spre această poezie"[119], spunea el despre suprarealism, nu este o estetică aparte, izolată într-un gen literar, ci corespondenţa ei – depăşind cadrul literaturii –, cu „subiectivitatea unei epoci"[120], aceea a războaielor şi a morţii: „Ea este mărturie a existenţei, pentru şi către existenţă"[121]. Caracterizată prin absenţa de forme, această poezie iese din cadrele poeziei, pentru „a-i promite acesteia din urmă *posibilitatea* de a continua, de a nu muri, de a exista". Mereu afirmaţia, prezenţa fiinţei, acel *da*, fie el un *şi totuşi, da*: „La limită, nu există poezie suprarealistă. Suprarealismul e o tendinţă a întregii poezii moderne şi însăşi diferenţa ei specifică."[122]

---

116 Charles Baudelaire, *Pictorul vieţii moderne*, *op.cit.*, vol. II, p. 694.

117 Julien Gracq, „De ce respiră greu literatura", art.cit., pp. 872-873.

118 *Idem*, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1023.

119 Jules Monnerot, *Poezia modernă şi sacrul*, ed.cit., p. 175.

120 *Ibidem*, p. 173.

121, 122 *Ibidem*, p. 175.

Această simplă formulă a lui Monnerot, din penultima pagină a *Poeziei moderne şi sacrului*, rezumă argumentaţia baudelairiană a lui Gracq împotriva lui Sartre, din a doua parte a conferinţei sale „Suprarealismul şi literatura contemporană", la fel cum fraza lui Monnerot referitoare la „sentimentul de a spune *da*" îi fusese opusă lui Blanchot, în prima parte a conferinţei. Poate că s-au întâmplat, cum scrie Gracq, „multe lucruri de la 1925 încoace: Hitler şi bomba atomică, Hiroşima şi Buchenwald"[123], însă suprarealismul e răscumpărat, fiindcă i-a spus *da* epocii sale. Chiasmul lui Gracq („Hitler şi bomba atomică, Hiroşima şi Buchenwald") nu s-ar fi putut strecura, desigur, sub pana lui Blanchot ori a lui Sartre în 1949, şi nici opţiunea pentru lagărul de la Buchenwald, în locul celui de la Auschwitz, ca şi când *Şoah*-ul şi Hiroşima ar fi fost tratate egal, în maniera lui Céline. Între antimodern şi reacţionar, între Gracq şi Monnerot, complicitatea poate crea uneori confuzii.

Întoarcerea – dincolo de suprarealism şi cu scopul de a-l apăra împotriva lui însuşi – la o modernitate baudelairiană, care pune accentul pe prezent mai degrabă decât pe viitor, trebuia să-l conducă pe Gracq la apărarea din ce în ce mai susţinută a literaturii moderne, în sensul reprezentării nu numai a prezentului, ci chiar şi a inactualului sau a intempestivului, ca rezistenţă la progres. Această intenţie devine manifestă în conferinţa din 1960, „De ce respiră greu literatura" – în momentul în care Noul Roman, şi nu existenţialismul, domină lumea literară –, conferinţă în care e greu să nu vezi o pledoarie *pro domo*. Gracq veştejeşte demersul critic care constă în a prezenta istoria literaturii ca pe o serie de cuceriri – Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Jarry şi suprarealismul în poezie, sau Proust, Joyce şi Kafka în roman. Criticii progresului au ochelari de cal şi nu văd decât înainte: „Oricât de larg deschişi încearcă să-şi ţină ochii criticul, aceştia nu acoperă niciodată întregul câmp al posibilului: sunt orientaţi într-o anumită direcţie; precum acei politicieni care ştiu dinainte în ce parte înclină istoria, şi ei ştiu, fiindcă n-o practică, în ce parte are datoria să se îndrepte

123 J. Gracq, „Suprarealismul şi literatura contemporană", art.cit., p. 1027.

literatura. Critica modernă inteligentă, de exemplu, este ceea ce aş numi o critică de avanpost: are privirile îndreptate dinainte către lumile cele noi."[124]

Aşa cum demonstrează analogia cu politica, Julien Gracq atacă, o dată în plus, ideologia politico-literară a progresului, pe motiv că favorizează obscurantismul: Noul Roman, din care lipseşte omul, „este tocmai o descoperire pe care critica modernă era pregătită s-o facă *acum*, este, dacă pot spune aşa, o descoperire pe linie, o descoperire previzibilă, ceea ce este imposibil să nu ne-o facă oarecum suspectă"[125]. Gracq se revoltă împotriva unei concepţii a progresului literar, care contracarează cunoaşterea unei noutăţi neaflate în rând cu cele previzibile: „Literatura nu este întotdeauna, nu este în mod obligatoriu o croazieră de conchistadori sau, cel puţin, ea nu are mereu aroganţa afişată a acestora"[126], protest în care se înmulţesc imaginile ce ilustrează confuzia dintre planul literar şi cel militar.

Departe de a respinge, totuşi, criteriul noutăţii, Gracq propune o altă definiţie a ei, mai exigentă sau mai complicată. El face observaţia că „o operă cu adevărat nouă este nouă nu numai în raport cu operele precedente, ci şi în raport cu perspectiva de cercetare pe care operele precedente o schiţează în faţa criticii sau, mai degrabă, par s-o schiţeze"[127]. Opera cu adevărat nouă nu aduce un răspuns nou la o întrebare cunoscută, ci pune o întrebare necunoscută. Moda îngustează percepţia critică, o pregăteşte să-l întâmpine pe Robbe-Grillet. Şi totuşi, despre ce „noutate reală", neaşteptată, vorbeşte Gracq? Întrebarea se pune cu atât mai intens, cu cât el continuă în aceşti termeni: „Este tocmai motivul pentru care, în literatură, o operă nouă poate fi, în sensul precis al termenului, reacţionară". Se întâmplă astfel ca o operă reacţionară să fie o operă nouă: ne gândim la figura spiralei, dragă lui Vico, Michelet şi Barthes, figura însăşi a antimodernităţii, care, atunci când se iveşte ocazia, reaşează vechiul în locul noului.

---

[124] Julien Gracq, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 858.

[125] *Ibidem*, p. 859.

[126] *Ibidem*.

[127] *Ibidem*, p. 858.

Acest argument este unul obişnuit al antimodernilor. El ne reaminteşte modul în care Jacques Rivière îi lua apărarea lui Proust, după ce premiul Goncourt obţinut pentru *La umbra fetelor în plină floare*, în 1919, îi ridicase împotriva lui pe partizanii „artei revoluţionare", pe toţi cei care „îşi imaginează că îndrăzneala se îndreaptă mereu în acelaşi sens", că „nu există iniţiativă decât *înainte*, că inventatorul este mereu cel care ajunge mai departe decât ceilalţi", într-un cuvânt, pe toţi aceia care „îşi reprezintă inovaţia literară ca pe o emancipare"[128]. Rivière notează că: „unul dintre ei, nu fără candoare, l-a numit pe Proust scriitor «reacţionar»", iar calificativul îi atrage din partea sa un comentariu ironic: „Cum ar fi putut el înţelege că în literatură se pot produce revoluţii *înapoi*, revoluţii care constau în a scrie cărţi mai puţin groase, mai puţin grandioase, mai puţin libere, mai puţin patetice, mai puţin «geniale», decât s-a scris până atunci? Cum ar fi putut înţelege că de o astfel de revoluţie avem nevoie astăzi, înainte de toate, şi că tocmai «reacţionarul» Proust vine să dea semnalul acestei revoluţii?"[129] La încheierea războiului, Rivière îşi căuta aliaţi – precum Benda sau Proust – pentru a reafirma, împotriva Acţiunii Franceze şi Partidului inteligenţei, prerogativele deţinute de *NRF* asupra „clasicismului modern".

O operă nouă poate fi reacţionară „în sensul precis al termenului", afirmă Gracq în 1960, adică în sens opus celui progresist, revoluţionar sau avansat. Cum putem înţelege coordonarea acestor două adjective, „operă nouă şi reacţionară", dacă nu în sensul de antimodernă, aşa cum o arată şi exemplele? Rivière vorbea de Proust, Gracq, întorcându-se şi mai mult în timp, îl evoca pe Stendhal: „Opera lui Stendhal, în plin romantism, rămâne una invizibilă nu din cauza calităţilor sale, inutile la vremea aceea, cum se spune adesea, ci mai degrabă pentru că trimite, într-un mod

---

[128] Jacques Rivière, *Marcel Proust et la tradition classique* (*Marcel Proust şi tradiţia clasică*), în *Quelques progrès dans l'étude du cœur humain* (*Câteva progrese în studiul inimii omeneşti* – 1926, editor Thierry Laget), Gallimard, colecţia « Cahiers Marcel Proust », nr. 13, Paris, 1985, p. 61.

[129] *Ibidem.*

violent, la ideologia Directoratului"[130]. Aluzia rămâne enigmatică, dar va fi dezvoltată pe larg în *Citind, scriind,* unde Stendhal este o figură des amintită. Decalată faţă de epoca ei, inactuală, „ca şi când i-ar fi revenit lui Laclos ori Diderot [...] să înfăţişeze Restauraţia"[131], mai greu de perceput sub „hainele ei vetuste"[132], opera lui Stendhal va fi citită mai târziu: în *Eseuri de psihologie contemporană,* era singura operă ne-contemporană, căreia Bourget îi recunoştea o anumită influenţă asupra generaţiei de la 1870. „Stendhal: scriitor din secolul XVIII, care publica pe vremea lui Ludovic-Filip – Claudel, proiectat din secolul lui Inocenţiu III direct în cea de-a Treia Republică a lui Émile Combes – Barbey d'Aurevilly, un şuan din al Doilea Imperiu... asemenea decalaje indică aproape întotdeauna o situaţie care promite să fie originală, fiindcă permite, în acelaşi timp, participarea şi reculul"[133]. La această scurtă şi elocventă listă de mari scriitori inactuali, Gracq îi adaugă şi pe Chateaubriand, aflat „la răscrucea a două epoci istorice", Gobineau şi Lautréamont. *„Roşu şi negru* a reprezentat, mult mai mult decât suprarealismul, marea mea breşă în spaţiul convenţionalului", declară el, evocând prima sa lectură a romanului la vârsta de paisprezece ani, urmată de un abandon de mulţi ani, pentru a se întoarce la el la vârsta maturităţii.[134]

Pentru o operă literară, a fi reacţionară „în sensul precis al termenului" înseamnă, aşadar, a fi decalată, din punct de vedere istoric şi politic, a se situa între două secole, între două estetici, care „permit, în acelaşi timp, participarea şi reculul", deci ambivalentă şi intempestivă, aşa cum Proust îl numea pe Stendhal „un mare scriitor fără s-o ştie"[135]. Gracq detestă procesul de glorificare şi de autoglorificare a marelui scriitor, a cărui origine o plasează

---

130 Julien Gracq, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 858.

131 *Idem, Citind, scriind, op.cit.,* vol. II, p. 571.

132 *Ibidem,* p. 578.

133 *Ibidem,* p. 583.

134 *Idem, Letrine 2, op.cit.,* vol. II, p. 326.

135 Marcel Proust, *Prefaţă* la *Tendres Stocks* de Paul Morand, în *Contra lui Sainte-Beuve,* ed.cit., p. 611.

pe la mijlocul secolului XIX, către 1830 sau 1840, într-un moment în care, zice el, marii scriitori nu mai erau „cunoscuţi imediat"[136]. Începând cu 1870, artiştii s-au hrănit cu mitul avangardei, dar Stendhal şi Baudelaire n-au ales această cale, nici – cu excepţia lui Breton – vreunul dintre scriitorii preferaţi de Gracq. Acesta din urmă revine la modernitatea „romanticismului", lăsând deoparte „aspectul ritual, obositor, puţin mecanic, al *revoluţiei permanente*, pe care [literatura] îl înfăţişează de câteva decenii încoace"[137]. Refuzând modelul revoluţionar, surprinzând, tot în termeni militari, neînţelegerea momentului – Stendhal, după 1789 şi 1793; Baudelaire, după 1848; Gracq, după 1945 – când „goarnele încă mai cheamă la luptă, în timp ce trupele bat în retragere", iată că regăsim, sub pana lui Gracq, aproape aceleaşi cuvinte pe care le scria Proust despre Stendhal: „Trebuie să le iertăm scriitorilor multe, pentru că nu ştiu întotdeauna ce fac"[138].

O „operă nouă şi reacţionară", pentru Gracq, la fel ca pentru Proust, este opera unui „mare scriitor fără s-o ştie" sau care „nu ştie întotdeauna ce face". Graţie acestei inocenţe providenţiale, care-i permite să scape de blestemul din *Domnul Teste*, este o operă care se sustrage legii entropiei, într-o societate şi o literatură ajunse la epuizare datorită conştiinţei lor de sine. „Însăşi noţiunea de *muncă* este pe cale să-şi piardă valoarea", observă Gracq în *Letrine*. Într-o lume bătrână, în care totul s-a realizat deja, „munca nu se mai aplică aproape nicăieri unei naturi fruste, doar efortului uman precedent"[139], ea pune ordine în istorie, în loc să înfrunte lumea. Reflecţia îi este inspirată de spectacolul oferit de distrugerea vechilor vile din La Baule, înlocuite cu blocuri de beton. În acelaşi fel, literatura operează în spaţiul literaturii, în loc să contemple lumea, să manifeste o atitudine afirmativă faţă de aceasta din urmă.

---

[136] Julien Gracq, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 857.

[137] *Ibidem*, p. 869.

[138] *Ibidem*, p. 870.

[139] *Idem*, *Letrine*, *op.cit.*, vol. II, p. 209.

Iată obiecția fundamentală a lui Gracq împotriva literaturii, de la suprarealism încoace: „Apare, deci, un fel de lege a conservării energiei: pe măsură ce crește intensitatea iluminării critice, *masa* operei pare că se străduiește să scadă. Și ajunge (cazul Noului Roman) – conștientă de lipsa ei de rezistență – să se înfățișeze de una singură gata pregătită pentru disecția critică: *predigerată*."[140] În afară de Noul Roman, Gracq respinge „progresismul metalingvistic", văzut ca simptom al legii a doua a termodinamicii. „Literatura acestui sfârșit de secol începe să semene furios cu armatele moderne, devorate din ce în ce mai mult de copleșitorul lor echipament *logistic*". Intendența, vehiculele transportatoare și serviciile auxiliare ating proporții nemăsurate, în detrimentul unităților combatante: „Scriitorii de primă linie – cei care scriu, pur și simplu – lipsesc cu desăvârșire sau sunt atât de puțini"[141].

Opunându-se entropiei crescânde, „opera nouă și reacționară" este afirmativă. În 1960, Gracq îl dă ca exemplu – împotriva unor Sartre, Blanchot și Robbe-Grillet – pe Claudel, un scriitor prea puțin iubit în 1948 în *André Breton*, dar situat ulterior în marea direcție a poeziei franceze de ruptură – Baudelaire, Mallarmé, Rimbaud, Lautréamont, Claudel și suprarealismul –, și ca fiind „exemplul cel mai potrivit pe care-l putem da în ceea ce privește dezrădăcinarea totală a unui scriitor în secolul său"[142]. Luându-l ca referință tot pe Monnerot – uimitoare fidelitate, la cincisprezece ani după apariția cărții aceluia, *Poezia modernă și sacrul* –, Claudel reprezintă, spune Gracq, „ceea ce voi numi – termenul nu-mi aparține, dar nu văd altul mai bun – *sentimentul de a spune da*... Un *da* global, fără reticențe, un *da* aproape vorace, spus creației luate în totalitatea ei."[143] În fața lui Sartre, care întruchipează *nu*-ul, Claudel este impregnat de acest sentiment al afirmației, „înălțat pe culmile unei clipe, străbătută de fiori și de bătăi din aripi"[144]. Claudel reîncarcă literatura cu energie.

---

[140] Julien Gracq, *Letrine*, *op.cit.*, vol. II, p. 227.

[141] *Ibidem*, p. 305.

[142] *Idem*, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 871.

[143] *Ibidem*, p. 872.

[144] *Ibidem*, p. 874.

Faţă în faţă cu „extincţia lentă şi continuă a poeziei", înţeleasă ca un „recul generalizat al asentimentului faţă de condiţia rezervată omului şi lumii", nu se poate vorbi despre poezie în absenţa „sentimentului miraculosului"[144]. A spune *da*, însă – ultimă trăsătură antimodernă a lui Gracq –, un *da* care nu este optimist, acel *da* al energiei date de disperare, fiindcă „putem foarte bine să vedem această lume ca pe o minune inegalabilă şi să fim pur şi simplu lipsiţi de speranţă"[145].

Gracq este un scriitor modern în sensul lui Stendhal, Baudelaire sau Proust, adică în sensul în care cele două calificative, „reacţionar" şi „nou" nu sunt incompatibile, în sensul „reprezentării prezentului", al lui *amor fati* invocat de Nietzsche în *Ecce Homo*, la care face uneori referinţă[146], al „adeziunii senine la necesitate"[147]. Fără amărăciune sau resentiment, este vorba de „ceea ce Jules Monnerot – citat aprobator chiar şi într-un interviu din anii 1980 – numeşte *clarviziunea patică*"[148]; de ceea ce Gracq numeşte, la rândul său, „încrederea, *totuşi*"[149]. Ignorând „zdrobitoarea putere de disuasiune a literaturii deja scrise", spune el în legătură cu Paulhan, victimă a entropiei, trebuie să „scriem aşa cum ne aruncăm în apă, dând un semnal de încredere"[150].

---

144 Julien Gracq, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 874.

145 *Idem*, „Convorbire cu Jean Carrière", art.cit., p. 1273.

146 *Idem*, *Letrine*, *op.cit.*, vol. II, p. 223.

147 *Idem*, « Réponse à une question sur la poésie » („Răspuns la o întrebare legată de poezie" – 1978), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 1173.

148 *Idem*, „Convorbire cu Jean Carrière", art.cit., p. 1261. Monnerot definea „clarviziunea patică" astfel: „ pentru omul lacom, invidios, îndrăgostit, ambiţios, faptul de a înţelege tot ce este important să înţeleagă şi să discearnă, pentru ca pasiunea lui să acţioneze, adică să existe" (*Les faits sociaux ne sont pas des choses* [*Faptele sociale nu sunt lucruri*], Gallimard, col. « Les Essais », Paris, 1946, pp. 23-24).

149 *Idem*, „De ce respiră greu literatura", art.cit., p. 881.

150 *Idem*, « Sur Jean Paulhan » („Despre Jean Paulhan" – 1969), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 1162.

Roland Barthes ca un Sfânt Policarp

Roland Barthes a fost un aliat fidel al mişcărilor literare şi politice pe care le numim, de obicei, avangardele anilor 1950, 1960 şi 1970: Teatrul Naţional Popular, Noul Roman, revista *Tel quel*, reprezentate de Jean Vilar, Alain Robbe-Grillet, Philippe Sollers. Cu toate acestea, ultimul curs ţinut la Collège de France între 1978 şi 1980, *Pregătirea romanului*, dă la iveală un alt Barthes, tipic antimodern. Această descoperire ne poate mira, dar, mai ales, ne dă ocazia să verificăm, pentru ultima dată, faptul că modernitatea, de la Baudelaire încoace, este alcătuită din antimoderni.

Recitindu-l invers pe Barthes, începând cu ultimul său curs, firul antimodern, adeseori disimulat sub o retorică radicală, redevine vizibil, de-a lungul întregii sale opere. Unul dintre primele sale articole propunea o meditaţie asupra – adică în favoarea – clasicilor; textele sale din anii 1950 erau pline de formulări la adresa – adică împotriva – avangardelor. Dacă ne gândim bine, antimodernismul lui Barthes nu are nimic nou sau neaşteptat; Barthes a fost mereu un antimodern, ca toţi modernii adevăraţi.

Ultimul curs ne rezervă şi o a doua surpriză; se intitulează *Pregătirea romanului*, însă Barthes se apleacă aici, din ce în ce mai mult, către poezie, văzută ca singura şansă de a salva literatura, într-o lume care n-o mai iubeşte. Barthes-antimodernul este şi un Barthes-poet.

Ultima prelegere

Ultima prelegere, ţinută la Collège de France pe 23 februarie 1980, a fost una melancolică. Barthes trăgea concluziile pentru doi

ani de lecţii pe marginea *Pregătirii romanului*. Or, nu rezultase nici un roman în urma cursului. Două zile mai târziu, Barthes a fost victima unui accident în apropiere de Collège de France, accident care n-ar fi trebuit să-i pună viaţa în pericol, dar din care nu şi-a mai revenit niciodată. Au fost unii care au atribuit un sens acestei coincidenţe.

„Care ar fi *concluzia* acestui curs? Opera însăşi", se întreba şi-şi răspundea Barthes pe 23 februarie.[1] Însă cursul se termina fără scrierea operei: „Din nefericire, în ceea ce mă priveşte, nu se pune problema operei: nu pot să scot nici o Operă din pălărie şi în nici un caz acel *Roman* al cărui proces de elaborare am vrut să-l analizez în cursul meu". Exprimând regretul, interjecţia echivalează cu o mărturisire: Barthes nu s-ar fi mirat dacă vreun roman ar fi luat naştere în urma cursului său; romanul n-ar fi fost o consecinţă neavenită a cursului.

Urmează un pasaj tăiat – două, mai degrabă, cărora Barthes nu le-a dat citire, aşadar, pe 23 februarie 1980. Primul pasaj: „Voi reuşi, oare, acest lucru într-o bună zi? Nu-mi e deloc clar astăzi, când scriu aceste rânduri (1 noiembrie 1979), că voi mai scrie în continuare, dacă nu lucruri sub impulsul momentului, atunci altele deja ştiute, înscrise în repetiţie, nu în Inovaţie, în Mutaţie." Barthes a renunţat să facă publică această confesiune blazată, să-şi declare sus şi tare incertitudinea legată de viitorul cercetărilor sale; n-a vrut să dea în vileag impasul în care se găsea şi care fusese consemnat, ce-i drept, cu trei luni mai înainte, într-o zi nu foarte favorabilă proiectelor sale, de Ziua Morţilor. Îi lipsea inspiraţia sau energia pentru a continua să inventeze, pentru a transpune în viaţă ceea ce el numea, de mai mulţi ani, *Vita Nova*, o existenţă eliberată de repetiţie, de rutină, consacrată în întregime scriiturii.

Or, un al doilea pasaj – o paranteză formulată în acelaşi fel, ca întrebare-şi-răspuns – fusese tăiat la un moment dat. Pe când

---

[1] Roland Barthes, *La Préparation du roman. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1978-1979 et 1979-1980* (*Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980* – editor Nathalie Léger), Éditions du Seuil-IMEC, Paris, 2003, p. 377.

redacta notele de curs, de Ziua Morţilor, constatarea privitoare la absenţa romanului şi explicaţia dată acesteia din urmă prin neputinţa inovaţiei erau urmate de un comentariu şi mai personal, prea intim, fără îndoială, pentru ca Barthes să se fi gândit serios să-l facă public: „De ce această îndoială? Pentru că doliul prin care am trecut la începutul acestui curs, acum doi ani, a modificat în mod profund şi obscur dorinţa mea de lume." Barthes interpreta, în acea Zi a Morţilor din 1979, neputinţa sa de a scrie un roman sau orice alt text nou ca un efect al doliului după mama sa, decedată cu doi ani mai devreme, în octombrie 1977. Scriitura – cea a romanului – necesită generozitate, dragoste faţă de lume, dorinţa de-a o îmbrăţişa.

Barthes publicase, totuşi, recent *Camera luminoasă*, care se afla în librării în săptămâna ultimei prelegeri de la Collège de France, iar cursul de *Pregătire a romanului* începuse în forţă în toamna lui 1978, înfăţişând decizia sa legată de *Vita Nova*. Barthes îşi concentrase primele prelegeri asupra dorinţei de a scrie una dintre cele mai reuşite conferinţe ale sale, intitulată „Mult timp, m-am culcat devreme" şi susţinută la Collège de France în octombrie 1978, apoi, în noiembrie, la Universitatea din New York, în care Proust îi servea drept model pentru voinţa de schimbare a vieţii şi a scriiturii. Cei doi ani de curs fuseseră presăraţi cu sugestii în vederea unei continuări a demersului referitor la *Pregătirea romanului* – legate, de exemplu, de frază sau de stil.

Cu toate acestea, după câteva prelegeri entuziaste, cursul deviase – sub pretextul unei reflecţii asupra notaţiilor prealabile romanului –, către consideraţii abundente despre *haiku*, pentru a se întoarce pe scurt, în concluzie, la trecerea de la notaţie la dezvoltarea romanescă. În al doilea an de curs, Barthes ajunsese rapid la constatarea că eşuase în faţa primei probe de iniţiere în materie de roman: opţiunea fundamentală în privinţa formei care se cere adoptată, fragmentară sau organică: „Există aici, în acest punct al cursului, un spaţiu gol → n-am trecut de prima probă"[2].

---

[2] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 266.

Se apucase atunci să facă o descriere minuţioasă a „vieţii metodice" a scriitorului, după expresia lui Chateaubriand: egoismul lui, disciplina lui, programul lui, alimentaţia lui, farmacopeea lui, organizarea spaţiului, ritualurile şi maniile lui. Dar la ce bun, de vreme ce obstacolul formei romaneşti nu fusese depăşit: „[...] a gândi prea mult Camera, Casa, *Vita Nova* înseamnă a mobila artificial, poate, un anumit vid al Operei, o anumită sterilitate"[3]. Dacă există voinţa respectivă, sugera el, se poate scrie oriunde şi oricum, la cafenea, cu un pix, fără să mai mănânci şi fără să dormi.

Astfel, în cele două cursuri, partea de mijloc luase aspectul unei digresiuni, drept care se putea instala sentimentul că romanul nu avea să mai fie scris, că o *Vita Nova* nu avea să mai existe, că un Barthes-romancier nu avea să-i urmeze lui Barthes-criticul. În al doilea an, după un inventar detaliat al cotidianului unui celibatar al artei, Barthes ajunsese la consideraţii amare, inspirate de *Memoriile de dincolo de mormânt* ale lui Chateaubriand, privitoare la caracterul vetust al literaturii şi la marginalizarea ei în lumea contemporană, ca şi când romanul la care visase – roman romantic, proustian, total – ar fi fost iremediabil demodat la sfârşitul secolului XX. De unde concluzia mai degrabă dezvrăjită a ultimei prelegeri, din 23 februarie 1980.

O a doua lectură

Cursurile ţinute de Barthes la Collège de France erau asaltate de o mulţime de oameni, lucru de care conferenţiarul se plângea. Vedetă mediatică după apariţia cărţii sale din 1977, *Fragmente ale unui discurs îndrăgostit*, într-un moment în care era profund tulburat de moartea mamei sale, Barthes obţinea cu greu tăcerea unei mulţimi pasionate, care umplea până la refuz sala de curs, şi nu-şi sfătuia prietenii să vină să-l asculte. N-am audiat cursul său de *Pregătire a romanului*. Acum câţiva ani, răsfoind notele manuscrise aflate la IMEC, mi-a fost greu să despart lectura lor de

[3] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 305.

amintirile pe care le am despre ultimele săptămâni din viaţa lui, ca şi de cele legate de vizitele mele la spital, mai ales de ultima.

Lectura manuscrisului m-a întristat. După scris, după felul în care articula literele, mai ales în ultimele adăugiri, era limpede că Barthes nu se simţea bine. Cum de nu fuseserăm mai atenţi la suferinţa lui? Perspectiva mi-a fost în mod necesar marcată de următorul lucru: să citeşti, după douăzeci de ani de la moartea sa, manuscrisul unui prieten este ca şi cum ai da peste o scrisoare care n-a mai fost trimisă. În culoarea cernelei, în conturul literelor, recunoşti un corp. Aveam impresia că Barthes trăgea deseori de subiect, ca în paginile despre *haiku* sau despre viaţa scriitorului. Era el însuşi conştient – îmi spuneam – care erau cele mai bune momente ale cursului, pentru că le pusese deja la punct separat, le înfăţişase în câteva texte dintre cele mai reuşite ale sale, cum ar fi „Mult timp, m-am culcat devreme" sau „Nu reuşeşti niciodată să vorbeşti despre ceea ce iubeşti", acesta din urmă rămas în maşina sa de scris în ziua accidentului.

Am scris deja toate acestea.[4] Dar cursul de *Pregătire a romanului* este în prezent publicat, ca şi cele ţinute cu doi ani mai înainte, *Cum se trăieşte împreună* şi *Neutrul*.[5] Tipărite, ele fac ca lectura să fie mai distantă, mai puţin implicată, mai puţin vinovată. Forma cărţii tipărite modifică impresiile puse pe hârtie după lectura notelor manuscrise.

Mai întâi, fiindcă cei patru ani de curs par să formeze un tot. Barthes a pregătit aceste cursuri unul după altul, citind, făcând însemnări în timpul verii, redactând în grabă la început de toamnă şi susţinând prelegerile în iarnă, fără să facă prea multe

---

[4] Antoine Compagnon, « Le Roman de Roland Barthes » („Romanul lui Roland Barthes"), în *Revue des sciences humaines* (*Revista de ştiinţe umaniste*, rubrica « Le Livre imaginaire » [„Cartea imaginară"]), nr. 266-267, 2002, pp. 203-231.

[5] Roland Barthes, *Comment vivre ensemble. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976-1977* (*Cum se trăieşte împreună. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1976-1977* – editor Claude Coste); *Le Neutre. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1977-1978* (*Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978* – ed. Thomas Clerc), Éditions du Seuil-IMEC, Paris, 2002.

revizuiri sau improvizaţii. Bibliografia lui este întotdeauna restrânsă şi aproape în întregime de mâna a doua, fără să-şi pună problema de a se întoarce la surse. Astfel, aproape toate exemplele de poezie franceză pe care le pune faţă în faţă cu *haiku*-ul provin dintr-o curioasă *Antologie de vers unic* a lui Georges Schéhadé, pe care o primise, probabil, prin serviciul de presă.[6] Fiindcă Barthes nu este preocupat prea mult de erudiţie, ci de ecoul stârnit de o cultură compozită asupra sensibilităţii sale.

Lucru şi mai important, proiectul se arată a fi acelaşi de la un capăt la altul: fantasmatic, etic, existenţial. În *Cum se trăieşte împreună*, decizia referitoare la *Vita Nova* este deja implicită: cercetarea asupra idioritmiei Muntelui Athos este inspirată de dorinţa de a-şi schimba viaţa. Iar *Neutrul* – în ansamblu, cel mai reuşit, mai închegat dintre cele trei volume – enunţă, în acelaşi timp, intenţia din *Cum se trăieşte împreună* (găsirea regulii unei vieţi înţelepte) şi ambiţia *haiku*-ului (întoarcerea la scriitura detaşării). Citit ca o prelungire a cursului despre Neutru – ca o „altoire", pentru a folosi un termen drag lui Barthes, atunci când vorbeşte despre întoarcerea unor teme şi personaje la Proust –, excursul despre *haiku* pare integrat mai puţin artificial în *Pregătirea romanului*.

În felul acesta, cele patru cursuri ţinute la Collège de France alcătuiesc un singur tot, îndreptat în întregime în direcţia căutării unei alte scriituri şi a unei vieţi mai bune. Azi, recitind *Pregătirea romanului*, mă impresionează mai puţin „elaborarea romanului" – mi se pare artificială şi clasificatoare, cu cele trei probe, două forme şi trei despărţiri de lume –, decât două laitmotive, insesizabile la prima lectură. Sunt sensibil mai ales la două teme scoase prea puţin în evidenţă de Barthes, însă recurente şi esenţiale: moartea literaturii şi supravieţuirea ei în poem. În cazul acesta, „încurcătura" în care se află Barthes la sfârşitul cursului se explică. Aceste două teme, legate dialectic una de cealaltă, contrazic atât de mult ideile sale obişnuite, încât ezită să şi le asume. *Pregătirea romanului* nu este, de fapt, o „elaborare a romanului", ci un demers de căutare a poemului, văzut ca salvare a literaturii.

---

[6] *Anthologie du vers unique*, editor Georges Schéhadé, Ramsay, Paris, 1977.

Moartea literaturii

În *Pregătirea romanului*, obosit de sâcâielile vieţii sale, sclav al rutinei, al repetiţiei, al comenzilor, Barthes întrezăreşte două soluţii: retragerea, tăcerea, Neutrul în sens pasiv sau, dacă nu, *Vita Nova*, acţiunea, o nouă luptă, un Neutru activ. Or, dacă alege a doua soluţie, în ciuda seducţiei exercitate de cea dintâi, o face dintr-un „sentiment al pericolului", din „sentimentul că trebuie să te aperi, că este o chestiune de supravieţuire"[7]. Care e pericolul iminent? Ce anume este pe cale de dispariţie şi trebuie protejat? Barthes nu spune încă, dar vom afla în curând: „Este ceva ce dă târcoale în Istoria noastră: Moartea literaturii; bântuie prin jurul nostru; această fantomă trebuie s-o privim în faţă"[8]. Barthes renunţă la tentaţia *zen* a abstinenţei, se hotărăşte să aleagă efortul, „în acelaşi timp *neliniştit* şi *activ*", dar asta se întâmplă pentru că „tot ce e mai rău nu e sigur" şi că moartea literaturii – cine ştie? – poate fi întârziată.

Este o temă care va reveni fără încetare pe durata celor doi ani de curs. De exemplu, după fragmentul despre *haiku*, descriind trecerea de la notaţie la roman, Barthes întredeschide ceea ce el numeşte dosarul frazei, al „Frazei absolute, depozitară a literaturii" şi insistă din nou asupra fragilităţii ei, asupra fiinţei ei pândite de moarte: „Căci Fraza poate că nu este eternă. Deja dă semne de slăbiciune."[9] Astăzi, nu numai că franceza nu se mai vorbeşte atât de bine, dar textualitatea şi avangarda distrug şi ele „«legile» limbajului". Ciudată lamentaţie, neaşteptată din partea unui om al progresului, care sărise în ultima clipă într-un Concorde, ca să se întoarcă de la New York, în noiembrie 1978, şi a unui campion al textualităţii, care-i sărise recent în ajutor lui *Sollers-scriitorul* (1979), ciudată această apărare a limbii franceze, a frazei franceze. Barthes evocă figura lui „Flaubert, artist şi metafizician al Frazei absolute, (care) ştia că arta sa era muritoare: «Scriu [...] nu pentru

---

[7] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 30.

[8] *Ibidem*, p. 49.

[9] *Ibidem*, p. 150.

cititorul de azi, ci pentru toţi cititorii care vor exista, atâta timp cât limba va fi vie».“ O propoziţie – „atâta timp cât limba va fi vie“ – pe care Barthes o consideră „realistă, dacă nu chiar pesimistă“. Starea literaturii este rea, pentru că limba, fraza se descompun; Flaubert este ameninţat, pentru că „şi-a legat destinul (şi pe cel al literaturii) de Frază“.

Realist sau pesimist, scepticismul lui Barthes în legătură cu viitorul limbii şi al literaturii devine, din acest moment, incontestabil şi reapare, la fel de strategic, la începutul celui de-al doilea an de curs, fiindcă „ameninţarea cu devitalizarea sau moartea care apasă asupra literaturii sună ca o exterminare a speciei, ca un fel de genocid spiritual“[10], declaraţie atât de gravă, atât de excesivă, poate, încât Barthes a tăiat-o în textul manuscris şi n-a îndrăznit s-o spună cu glas tare.

Însă lamentaţia lui acoperă totul: asistăm la „scăderea cotei literaturii“, „literatura apare ca un obiect vetust (pe cale să se demodeze)“[11]. El are „sentimentul că *literatura* [...] este nu în criză (formulă prea facilă), ci poate *pe cale să moară*“[12]. Ni se arată aici un Barthes necunoscut, care ţine la tradiţii, luând atitudine împotriva desacralizării cărţii – care nu mai este legată, nu mai este nici măcar învelită în hârtie cerată[13], ca şi cum el însuşi ar fi procedat astfel –, protestând împotriva transformării ei în marfă, împotriva reificării ei: „Cartea, loc sacru al limbajului, este desacralizată, a devenit banală: se cumpără [...] cam la fel ca pizza semipreparată“[14]. Manuscrisele care i se trimit sunt neglijate şi nimeni n-ar mai îndrăzni să înceapă o carte aşa cum şi-a scris Rousseau *Confesiunile*, cu atâta îndrăzneală. Aflat sub tutela unor Chateaubriand, Flaubert, Mallarmé, Proust, Kafka, toţi eroi şi martiri ai Cărţii, Barthes recunoaşte, spre sfârşit: „Acest curs este

---

[10] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 190.

[11] *Ibidem*, p. 199.

[12] *Ibidem*, p. 353.

[13] *Ibidem*, p. 242.

[14] *Ibidem*, p. 243.

atât de «arhaic» în esenţa lui, încât obiectul său, într-un anume sens, nu mai are căutare în literatură: mai precis, noţiunea de *Operă*"[15]. Ca să nu mai amintim rolul pe care l-a jucat el însuşi în substituirea Operei cu Textul.

Desigur, „Literatura şi Moartea" reprezintă o veche obsesie a lui Blanchot, ilustrată de „Mitul lui Orfeu", el însuşi prezent la Barthes, începând cu *Gradul zero al scriiturii*, dar acesta din urmă îl înţelege într-un sens realist, sociologic şi politic. La şcoală, „degradarea Figurii Profesorului de literatură" este un fapt împlinit.[16] De altfel, aici nu mai înveţi să scrii: „Refuz «modernist» al «stilului» ca fiind şcolăresc", îşi notează Barthes, dând vina pe Céline – care lua în derâdere «stilul de bacalaureat» al lui Voltaire, Renan, Anatole France şi se ia chiar şi de prietenul său Foucault, care desconsideră explicaţia de text! Iată-l pe Barthes apărător al frazei lui Anatole France[17] şi al pedagogiei explicaţiei de text: parcă am fi în *Le Figaro*, şi acest lucru stârneşte mirarea. Apoi, ne dăm seama că există un întreg sistem în toate acestea: „Retorica s-a degradat, s-a tehnocratizat" şi a fost înlocuită de „tehnicile de expresie"; nu mai există „transmiterea de cunoştinţe", fiindcă învăţătura nu se mai întemeiază pe imitarea tradiţiei, nici pe „sfaturile" profesorului.[18]

Barthes deplânge faptul că Franţa nu mai are scriitori ca între cele două războaie mondiale: Mauriac, Malraux, Claudel, Gide, Valéry nu şi-au găsit succesori; Aragon este ultimul dintre ei; Sartre nu e niciodată altceva decât „figura autodistrugerii mitului"[19]. Iar „romanele actuale, adică o puzderie de romane, şi nu

---

[15] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 355.

[16] *Ibidem*, p. 354.

[17] Grija pentru limba franceză apărea deja în *Neutrul*: „*Paradisurile artificiale* sunt una dintre cărţile cele mai bine scrise din lume, alături de *Cugetările* lui Pascal şi, poate, de Montaigne" (*op.cit.*, p. 136). Era pe vremea când lumea vorbea limba franceză.

[18] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 356.

[19] *Ibidem*, p. 355.

vreun «roman mare», nu par să mai fie depozitarele unei intenţii de *valoare*"[20]. Folosirea repetată a adverbului *mai* ca un complement al negaţiei („nu mai există...") reprezintă figura însăşi a regretului. Ca o culme a decadenţei, nu fără o nuanţă de ironie, totuşi, „nu mai există, în Franţa, posibili candidaţi la Nobel"[21] (Barthes îl va fi pierdut din vedere pe Claude Simon). În sfârşit, în câteva cuvinte, degradarea şcolii şi a literaturii decurge din „pierderea sentimentului că scriitura este legată de *muncă*"[22]. Într-adevăr, „*munca* nu e la modă!" Barthes ridică vocea în numele celor mici – reminiscenţă poujadistă? –, clamând că „literatura nu mai este susţinută de clasele bogate", ci de o „clientelă de declasaţi": noi, cei din urmă.[23]

Paginile scrise pentru ultimele două prelegeri de la Collège de France, care sacrifică mult oralităţii – din lipsă de timp, dar, poate, şi din pudoare – amplifică lamentaţia şi ating subiectul neliniştii profunde a lui Barthes: este vorba de limba franceză, care dispare. Stau mărturie pentru aceasta dificultăţile de exprimare ale francezilor (frizerul său, portarul său)[24] sau „nenumăratele greşeli de limbă de la radio"[25]. Şi limba vorbită nu este singura în cauză, pentru că „«faptul de a scrie bine», antrenat în deruta estetică a burgheziei, nu mai este «respectat» [...] → tinde să devină o limbă foarte minoritară şi exclusă". De aceea, oamenii care mai vorbesc sau mai scriu încă într-o limbă frumoasă devin nişte excluşi: „Este posibil ca 95% dintre cărţile scrise astăzi să nu cunoască problemele de care m-am ocupat"[26].

Inutil să insistăm – dacă nu pentru a reaminti – că o angoasă asemănătoare, legată de desuetudinea limbii şi a literaturii,

---

[20] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 363.

[21] *Ibidem*, p. 355.

[22] *Ibidem*, p. 357.

[23] *Ibidem*, p. 365.

[24] *Ibidem*, p. 370.

[25] *Ibidem*, p. 373.

[26] *Ibidem*, p. 352.

se făcea simţită în fiecare text trimis de Barthes pentru cronica pe care a ţinut-o în *Le Nouvel Observateur* (*Noul observator*) de-a lungul acelei ierni (unul dintre texte avea ca titlu „Atâta timp cât limba va fi vie"[27]. Starea limbii şi a literaturii îi dă un sentiment de solitudine, de exil interior şi de nostalgie: „Nu-mi place şi nu înţeleg nimic din ce este actual, îmi place şi înţeleg inactualul; trăiesc Timpul ca pe o degradare a Valorilor"[28], decretează Barthes, care-şi numeşte mizantropia „policarpism", în semn de omagiu faţă de Flaubert care, în corespondenţa lui, se compara cu Sfântul Policarp, un episcop de Smirna martirizat către anul 167 d.C., şi relua strigătul sfântului: „Doamne, Dumnezeul meu! În ce secol m-ai făcut să mă nasc?!"[29] În ultimele sale prelegeri, Barthes se recunoaşte pe sine în acel Flaubert care cârteşte împotriva epocii sale, în vreme ce Chateaubriand este prezent pe tot parcursul celui de-al doilea an de curs, începând cu epigraful despre „melancoliile regretelor, ale absenţei şi tinereţii"[30], până la ultimele pagini, care citează pe lung şi pe larg din *Memoriile de dincolo de mormânt* şi din „Prefaţa testamentară" a acestora: „[...] rămân ca să-mi îngrop secolul"[31].

Din acel moment, „viaţa metodică" a scriitorului, pe care se complace s-o descrie Barthes, creează un refugiu în faţa lumii, căci „trebuie să lupţi pe viaţă şi pe moarte împotriva unor duşmani"[32]. Scriitorul care opune rezistenţă – primul gest: nu-şi mai

---

[27] Roland Barthes, « Tant que la langue vivra », în *Opere complete*, ed.cit., vol. V, pp. 643-644.

[28] *Idem*, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 360.

[29] *Ibidem*, p. 361. Prima menţiune a acestui patron al lui Flaubert: „Sfântul Policarp avea obiceiul să repete, astupându-şi urechile şi fugind din locul în care se afla: «În ce secol, Doamne, m-ai făcut să mă nasc!» Încep să devin ca Sfântul Policarp" (scrisoare către Louise Colet, 21 august 1853, *Correspondance* [*Corespondenţă* – editor Jean Bruneau], Gallimard, col. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1980-1998, 4 vol. apărute; aici, vol. I, p. 407).

[30] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 184.

[31] *Ibidem*, p. 361.

[32] *Ibidem*, p. 267.

deschide scrisorile – devine un erou. Barthes recunoaşte că există o „cazuistică a egoismului", cu o expresie de-a lui Nietzsche din *Ecce Homo*[33], care stă mărturie, în cazul lui, pentru „un anumit paseism"[34], însă dorinţa paseistă şi desuetă de scriitură se converteşte în eroism, asumând trecutul împotriva „lumii care a făcut din Noutate (începând cu secolul XVIII, din Neomanie) un mit"[35].

Luând atitudine împotriva Noutăţii sau Neomaniei, împotriva dogmei progresului, care conduce la moarte literatura, Barthes adoptă, una câte una, toate trăsăturile antimodernităţii.[36] Violenţa modernităţii împotriva literaturii îl afectează, aşa că le ia apărarea clasicilor, iar un *haiku* îi inspiră acea fantasmă împăcată a căldurii căminului, „să scrii texte clasice (fără agresiunea modernităţii), la căldură, iarna"[37]. Dincolo de clasici, de romantici şi de moderni, căutând o soluţie de mijloc, el „imaginează un «clasic modern»", aşa cum făcea Gide, la începuturile revistei *NRF*.[38]

Marginalitatea nu este un privilegiu al tinereţii sau al avangardei.[39] Într-o societate în mare parte tânără, în care avangardismul a devenit o modă şi tinereţea – un mit, ataşamentul faţă de trecut constituie, de-acum înainte, printr-o răsturnare dialectică, o marginalitate sau chiar o clandestinitate şi, ca atare, un eroism. Astăzi, a apăra limba clasică devine o atitudine nouă, pentru că – sentinţă pe care Barthes o va păstra în notele sale de curs – „ceea

---

[33] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 297. Vezi Nietzsche, *Ecce Homo*, *op.cit.*, p. 273.

[34] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 303.

[35] *Ibidem*, p. 199.

[36] Aflat în drum spre antimodernitate în *Neutrul*, provocările cele mai intolerante ale lui Joseph de Maistre erau socotite, de către Barthes, nevinovate, dat fiind că el a fost „un simplu scriitor fără influenţă şi, de altfel, defazat", „un înflăcărat, un imprudent, şi nu un arogant" (*op.cit.*, pp. 203 şi 207).

[37] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 96.

[38] *Ibidem*, p. 229.

[39] *Ibidem*, p. 351.

ce este fragil este întotdeauna nou"[40]. „Pentru că scrisul literar nu mai e durabil", pentru că este ameninţat cu dispariţia, „acesta îşi pierde din ponderea lui conservativă" – Barthes nu îndrăzneşte să spună „conservatoare" – şi devine „ceva uşor, activ, exaltant, proaspăt". Condiţia minoritară şi starea precară ale tradiţiei sunt de ajuns pentru ca ea să fie răscumpărată. Aflaţi în ruină, pe punctul de a-şi da suflarea, clasicii atrag din nou atenţia.

Iată ce-i dă dreptul lui Barthes să califice condiţia celui care doreşte şi apără astăzi limba şi literatura drept „tragică" şi să-l compare pe „cel care vrea să scrie" cu Casandra: „Scriitorul: un fel de Casandră a trecutului şi a prezentului; spune adevărul şi nu este crezut niciodată; martor zadarnic al Eternului reînceput"[41]. „Inutilă Casandră", cum îşi spunea Chateaubriand în august 1830, după căderea lui Carol X, în momentul în care refuza să depună jurământul de fidelitate faţă de Ludovic-Filip şi înainte să demisioneze din Camera Pairilor.

Precum Chateaubriand, scriitorul îşi trage, paradoxal, forţa – energia disperării sau „vitalitatea disperată" a lui Pasolini, pe care Barthes îl cita în *Neutrul*[42] – din „statutul tragic al literaturii astăzi"[43]. Tot ca Chateaubriand, el poate numi propria constatare implacabilă a sfârşitului unei lumi nu „un pesimism – sau un Defetism ori Abstenţionism", ci „o Formă intensă de Optimism: un Optimism fără Progresism"[44].

Fără îndoială, Barthes a sfârşit prin a fi un veritabil antimodern, un „păstrător al ordinii", cum spunea Paulhan în *Florile din Tarbes*, ceea ce, pentru un modern, era „ceva greu de asumat", cum mărturisea Barthes în ultima pagină a cursului său.[45]

---

[40] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 374.

[41] *Ibidem*, p. 376.

[42] *Idem*, *Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., p. 106.

[43] *Idem*, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 376.

[44] *Ibidem*, p. 377.

[45] *Ibidem*, p. 384.

În ariergarda avangardei

Ne surprinde, oare, această atitudine? La prima vedere, da, chiar dacă, odată cu vârsta, devenim adesea mai conservatori. Ne întoarcem la trecut; dispariţia lui ne mişcă; încercăm să-l ţinem în viaţă. „Refuzul de a-şi iubi epoca, pe motiv că n-ar fi epoca lor, se întâlneşte adeseori la bătrâni", recunoştea însuşi Benda, care nu fusese niciodată tânăr.[46] Poate că Barthes a devenit reacţionar la Collège de France. Sau, poate, nu fără maliţie, se va fi răzbunat pe idolatria zgomotoasă a tinerilor săi auditori, făcând afirmaţii provocatoare şi căutând să ajungă la limita toleranţei lor.

Mai serios, în momentul în care ţinea cursul de *Pregătire a romanului*, Barthes, aflat sub influenţa *Memoriilor de dincolo de mormânt* ale lui Chateaubriand, pare să fi renunţat la orice datorie de a fi modern. De câţiva ani, el se lupta cu imaginea de „colecţionar de avangarde", pe care i-o atribuia[47] presa la modă, încercând să scape de supra-eul de avangardă, care l-a constrâns multă vreme, mai ales după publicarea, în 1966, a cărţii *Critică şi Adevăr*, în care, mergând mai departe decât prietenii săi de la *Tel quel*, şi-a radicalizat poziţiile teoretice până dincolo de limitele rezonabile, în replică la pamfletul lui Raymond Picard la adresa cărţii sale *Despre Racine*, din 1963.[48] De-acum înainte, el propune – fie şi pe ocolite – un fel de manifest antimodern, care reabilitează „romantismul larg"[49], generos, empatic şi caritabil, plecând de la Rousseau şi ajungând până la Proust. Întorcându-i spatele modernităţii, el redevine clasic.

Adevărul este că temperamentul său l-a condus întotdeauna pe Barthes mai degrabă către operele clasice sau romantice, decât

---

[46] Julien Benda, *Franţa bizantină*, ed.cit., p. 9.

[47] Roland Barthes, *Prétexte: Roland Barthes* (*Pretext: Roland Barthes* – 1978), în *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 517.

[48] Vezi Raymond Picard, *Nouvelle critique ou nouvelle imposture* (*Nouă critică sau nouă impostură*), Pauvert, Paris, 1965.

[49] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 383.

spre cele moderne. Raporturile sale cu avangardele au fost mereu ambigue. De aceea, antimodernismul său ultim pare nu atât rezultatul unei convertiri tardive şi al unei rupturi tragice, cât o întoarcere la surse şi recunoaşterea unei vechi fidelităţi, în lumina căreia perioada structuralistă şi post-structuralistă, drumul urmat alături de *Tel quel* şi apologia Textualităţii apar ca un prelungit *quiproquo*. În fond, în 1944, cu ocazia unui elogiu al „stilului de rasă" din *Străinul* lui Camus, el critica deja „stilul de geniu" şi „anarhia stilului" ale lui Céline, faţă de care n-a arătat niciodată entuziasmul manifestat de redacţia de la *Tel quel*. Barthes lua în râs reuşita „ticurilor lui Céline" cu privire la „tartina lui Chateaubriand (tartină suculentă, nu uităm)" sau la „şlefuirile enervante ale lui Flaubert şi Anatole France"[50]. Chateaubriand, Flaubert, Anatole France au fost modelele sale iniţiale, deoarece, spunea el atunci cu nonşalanţă, „plăcerea stilului, chiar şi în operele de avangardă, nu se va obţine niciodată decât prin fidelitatea faţă de anumite preocupări clasice"[51] – sau Voltaire, „ultimul dintre scriitorii fericiţi", cum scria într-un text din 1958.[52]

Ipoteza de lucru a lui Barthes, de-a lungul întregului său curs dedicat romanului, pusă în lumină doar într-o paranteză, în ultimele pagini – „(căci avangarda se poate înşela)"[53] – se întâlneşte astfel cu nenumărate mărturisiri din epocă ale autorului. Barthes a repetat adeseori această idee, sub o formă sau alta, în ultimii săi ani de viaţă şi chiar mai înainte, mai ales în interviuri. Să revenim, aşadar, în timp, înainte de cursul de *Pregătire a romanului*.

În aprilie 1977, comentând *Fragmentele unui discurs îndrăgostit*, el declara: „Vine apoi o zi, poate, în viaţa unui intelectual, a unui

---

50 Roland Barthes, « Réflexions sur le style de *L'Étranger* » („Reflecţii despre stilul *Străinului*"), în *Existences* (*Existenţe*), iulie 1944; *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 77-78.

51 *Ibidem*, p. 75.

52 *Idem*, « Le dernier des écrivains heureux » („Ultimul dintre scriitorii fericiţi" –1958), în *Eseuri critice*, *op.cit.*, vol. II, pp. 352-358.

53 *Idem*, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 381.

scriitor, în care-i este indiferent dacă e de avangardă sau nu"[54]. Formularea rămânea prudentă, însă răsturnarea de situaţie o anunţa pe cea din *Pregătirea romanului*, unde paseismul era văzut ca o formă actuală de eroism. Barthes continua în felul următor: „[...] nimic nu spune că avangarda care vine [...] nu trebuie să ocupe poziţii aparent vechi, ştiind foarte bine că, pe spirala Istoriei, aceste poziţii revin într-un alt loc". Spirala lui Vico, figură dragă lui Barthes de multă vreme, este comodă: în aparenţă, ea îţi îngăduie să nu renunţi la nimic sau să împaci nostalgia vechiului şi revendicarea noului, să înaintezi păstrând totul. Dar poţi să obţii ceva fără să dai nimic în schimb? *There is no free lunch* – Nu există prânz pe gratis, cum zic englezii. În orice caz, Barthes procedează ca şi cum nu-i fusese indiferent, cel puţin până atunci, dacă era de avangardă sau nu, ca şi cum a fi de avangardă făcea parte din proiectul său iniţial.

El confirmă acest lucru într-un pasaj asemănător, dar la persoana întâi, de astă-dată, deci mai angajat, mai puţin constrâns de întorsăturile de frază cu valenţe modale, pasaj care figurează în jurnalul ţinut la Urt, în vara anului 1977, şi publicat în 1979 în *Tel quel* – nouă provocare – cu titlul *Deliberare*: „Deodată, mi-a devenit indiferent dacă sunt sau nu *modern*"[55]. Nu numai avangarda o expediază astfel, ci şi modernitatea, fără să se obosească să facă vreo distincţie subtilă între cele două noţiuni. Şi „(vine) o zi în viaţă" se transformă în „deodată", schimbarea de atitudine căpătând sensul urgenţei sau al iluminării. Reluându-şi jurnalul în august 1979, el nota faptul că seara, în pat, odată puse deoparte textele contemporane, pe care le parcurgea cu un sentiment de obligaţie, deschidea din plăcere cartea sa de căpătâi, „revenea cu uşurare la *Memoriile de dincolo de mormânt*, cartea cea adevărată"[56].

---

[54] Roland Barthes, « Barthes en bouffées de langage » („Barthes în intermitenţe de limbaj") în *Les Nouvelles littéraires*, 21 aprilie 1977; *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 397.

[55] *Idem*, « Délibération » („Deliberare"), în *Tel quel*, iarna 1979; *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 676.

[56] *Idem*, « Soirées de Paris » („Seri de la Paris"), în *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 980.

Gestul dădea naştere ipotezei următoare: „Mereu acest gând: şi dacă modernii se înşeală? Dacă nu au talent?"

Începând cu *Roland Barthes despre Roland Barthes* (1975), în multe privinţe o piatră de hotar – aproape toate scrierile care vor urma sunt anunţate în acest autoportret –, îşi mărturisea încurcătura: „Cum să mergi alături de avangardă şi de susţinătorii ei, când ai gustul pacific al derivei?"[57] Avangarda şi susţinătorii ei, adică *Tel quel*, Lacan, Foucault, Derrida, ultimii doi co-autori, alături de Barthes, ai *Teoriei de ansamblu*, volum în care Barthes făcea, în 1968, elogiul lui Sollers.[58] Or, deriva, alunecarea, tandreţea se opun rupturii, Revoluţiei şi Terorii, la un apostol din ce în ce mai declarat al non-violenţei.

Barthes îşi descria atunci ambivalenţa cu privire la avangardă sau chiar la modernitate, fără să distingă prea mult între cele două noţiuni: „«Ideile» sale au un oarecare raport cu modernitatea, chiar cu ceea ce numim avangarda [...]; însă el opune rezistenţă propriilor sale idei"[59]. Pe de o parte sunt ideile – ceva ce seamănă cu Simbolicul sau cu Idealul Eului, potrivit terminologiei lacaniene sau freudiene, la care recurge în ultimii săi ani şi în cursul despre roman – iar, pe de altă parte, Imaginarul sau Eul ideal, fantasma şi dorinţa. Doctrina dublului adevăr – cunoscută încă de la cazuistica romană – pentru a împăca raţiunea şi credinţa, este adaptată la gustul epocii. În teorie, Barthes apără ideile moderne sau chiar de avangardă; în practică, însă, el jonglează cu ideile sale, cum făcea şi Thibaudet când îi compara pe radicali cu ridichiile[60], roşii pe dinafară şi albi pe dinăuntru. În anumite

---

57 Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. IV, p. 678.

58 *Idem*, *Drame, poème, roman* (*Dramă, poem, roman*), în *Théorie d'ensemble*, Éditions du Seuil, col. « Tel quel », Paris, 1968. Textul fusese publicat mai întâi în *Critique*, în iulie 1965, după care Barthes l-a reluat în *Sollers écrivain* (*Sollers-scriitorul*), Éditions du Seuil, Paris, 1979; *Opere complete*, ed.cit., vol. V, pp. 583-600.

59 *Idem*, *Roland Barthes despre Roland Barthes*, *op.cit.*, p. 695.

60 În original, « les radicaux » şi « les radis »: analogia mizează pe sonorităţile asemănătoare (*n. trad.*).

împrejurări, poate fi util, din punct de vedere politic, să susţii unele idei contrare temperamentului sau intereselor proprii, dar nu şi fără constrângeri mentale. Volumul *Roland Barthes despre Roland Barthes*, considerat „o carte a Eului", este, continuă Barthes, „cartea rezistenţei mele la propriile mele idei; este o carte *recesivă* (care face un pas înapoi, dar care ia, poate, şi o anumită distanţă)". Barthes jonglează cu vorbele: cartea lui este *recesivă*, pentru a nu spune regresivă, tot aşa cum îşi va spune *conservativ* în loc de *conservator*, în *Pregătirea romanului*: unele cuvinte încă îl sperie, dar nu încape nici o îndoială în privinţa ideilor.

„Recesivă" este, de exemplu, utilizarea fragmentului, frecvent începând cu această carte. Fragmentul defineşte – răspunde Barthes, tot cu precauţie, într-un interviu din 1975, o „poziţie puţin paradoxală în comparaţie cu stilul avangardei"[61]. Textul de avangardă, precizează el, text de juisare, text scriptibil, este agresiv, non-verosimil dacă nu neverosimil, non-lizibil dacă nu ilizibil, aşa încât nu avem criterii estetice pentru a-l judeca.[62] Cu totul altfel este fragmentul, a cărui intenţie perversă – antimodernul este întotdeauna pervers, instalat în negaţie – este de „a da impresia că rămâne în interiorul unui cod în aparenţă clasic" şi de „a obţine astfel disocierea sensului final prin intermediul unei forme care nu e dezordonată la modul spectaculos, care evită isteria"[63]. În concluzie, textul modern s-ar situa de partea isteriei – ceea ce nu e niciodată un compliment –, în vreme ce fragmentul antimodern ar fi de partea perversiunii, potrivit unei alte opoziţii freudiene sau lacaniene, familiare lui Barthes. Fragmentul nu se lasă înşelat; el se joacă cu modul clasic, parodiază dicteul automat. Astfel se defineşte antimodernul: „Afinitate carnavalescă între fragment şi dicteu"[64].

---

[61] Roland Barthes, « Vingt mots clés pour Roland Barthes » („Douăzeci de cuvinte-cheie pentru Roland Barthes"), în *Magazine littéraire*, februarie 1975; *Opere complete*, ed.cit., vol. IV, p. 855.

[62] *Ibidem*, pp. 852-853.

[63] *Ibidem*, p. 855.

[64] *Idem, Roland Barthes despre Roland Barthes, op.cit.*, p. 625.

Să ne întoarcem înapoi în timp. În 1971 – în epoca de glorie a celor de la *Tel quel* şi a deconstrucţiei –, distanţa luată de Barthes era deja clară, iar acesta se arăta cel puţin reticent în privinţa avangardei: „[...] propria mea ipoteză teoretică [...] este de a mă situa în *ariergarda avangardei*", declara el într-unul dintre interviurile sale cele mai profunde şi mai intime, realizat de Jean Thibaudeau pentru „Arhivele secolului XX" şi publicat în *Tel quel*.[65] Cum poate fi înţeleasă această poziţie, „în ariergarda avangardei"? Nu în ariergardă pur şi simplu, ci în urma modernului, la distanţă, trăgându-şi picioarele, uitându-se înapoi, exercitându-şi dreptul de a privi sau dreptul la inventar, aşa cum Sartre spunea despre Baudelaire că înainta cu privirea aţintită în retrovizor. Ariergarda avangardei: întrucâtva, poziţia de centru-stânga sau radicalismul literelor. În momentul celei mai puternice adeziuni la avangardă, Barthes îşi întorcea deja privirile spre clasici sau, şi mai rău, spre romantici.

Vaccinul avangardei

În anii 1950, în vremea Teatrului popular şi a brechtismului, înaintea structuralismului şi textualităţii, rezervele lui Barthes la adresa avangardei erau, în măsura posibilului, şi mai pronunţate, fiind uşor justificabile, în epocă, în termeni marxişti. Avangarda teatrală era reprezentată atunci de Beckett, Adamov, Ionesco sau Audiberti, pe care Barthes îi trata de sus, de la înălţimea lui Brecht şi a „realismului politic".

El constata, în 1954, că, „începută ca o operă de avangardă, *Godot* cunoaşte astăzi audienţa unei piese bulevardiere", lucru care-i displăcea profund.[66] *Aşteptându-l pe Godot* părea o piesă fatalmente compromisă de succesul ei: „Sociologic vorbind, *Godot*

---

[65] Roland Barthes, « Réponses » („Răspunsuri"), în *Tel quel*, toamna 1971; *Opere complete*, ed.cit., vol. III, p. 1038.

[66] *Idem*, « *Godot* adulte » („*Godot* adult"), în *France-Observateur*, 10 iunie 1954; *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 497.

nu mai este o piesă de avangardă" – pentru c-a fost văzută de aproape o sută de mii de spectatori. Se punea, din acel moment, problema apartenenţei piesei la avangardă: „Mai este ea de avangardă, prin natură şi spirit?" Barthes spunea un *da* din vârful buzelor. *Godot* rămânea o piesă de avangardă, în pofida publicului burghez care o aplauda, însă asta se datora refuzului alegoriei (Barthes denunţa, în epocă, alegorismul din *Ciuma* lui Camus[67]), căci piesa lui Beckett nu oferea o morală. *Godot* se salva, totuşi, prin aceea că avea un public tânăr, care, fie el şi burghez, accepta un teatru literal: „Receptarea lui *Godot* s-a extins, în mare parte, către un public tânăr, fireşte înclinat către înţelegerea nemediată a condensărilor expresiei moderne"[68].

O asemenea concluzie nu făcea excepţie, căci întreaga critică teatrală a lui Barthes din anii 1950 poate fi văzută ca o polemică împotriva avangardei, în numele realismului politic, uzând de două argumente: unul sociologic, iar celălalt lingvistic.

Prima obiecţie, fundamentală, a lui Barthes împotriva avangardei constă în aceea că ea este mereu recuperată de societatea burgheză. În această privinţă, Jean-Louis Barrault devine ţapul ei ispăşitor. Barthes îi consacră, în martie 1955, o „Succintă mitologie a lunii" în *Les Lettres nouvelles*, neinclusă în *Mitologiile* din 1957, în care vede în Barrault o victimă a avangardismului, cu ocazia uneia dintre rarele sale nereuşite: „Ceea ce deranjează la Barrault este permanenta confuzie a valorilor: de exemplu, a crede că piesa *Visul prizonierilor* [de Christopher Fry] este o piesă de avangardă, pe motiv c-a fost fluierată de un public burghez"[69]. Eşecul în faţa publicului burghez nu este în sine o dovadă de apartenenţă la avangardă. Barthes elaborează, în această privinţă, o mică teorie a ceea ce el numeşte „vaccinul avangardei": „Barrault pare să ia drept avangardă acest non-teatru, confundând plictiseala cu

---

[67] Roland Barthes, « Réponse de Roland Barthes à Albert Camus » („Roland Barthes îi răspunde lui Albert Camus" (4 febr. 1955), în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 573.

[68] *Idem*, „*Godot* adult", art.cit., p. 499.

[69] *Idem*, « La vaccine de l'avant-garde » („Vaccinul avangardei"), în *Lettres nouvelles*, martie 1955; *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 563.

ermetismul, imaginându-şi că piesa lui a fost fluierată pentru că era prea îndrăzneaţă în ochii unor filistini. Iată-l acum şi martir, oare pentru câtă vreme sub efectul vaccinului avangardei? Lucrul n-ar avea prea multă importanţă, dacă această vaccinare n-ar fi, în prezent, o operaţie curentă în arta convenţională. I se inoculează tradiţiei o cantitate mică de progres – pur formal, de altfel – şi iat-o imunizată împotriva progresului: câteva *semne* ale avangardei sunt de ajuns pentru a mutila adevărata avangardă, revoluţia profundă a limbajelor şi a miturilor."[70] Orice pretinsă avangardă estetică autoproclamată este o nadă ideologică şi un instrument al burgheziei menit să reprime adevărata avangardă politică, s-o „jugănească" (termenul e puternic). Un dram de avangardism formal previne marile pericole sociale. Avangarda contribuie la menţinerea *statu quo*-ului; este pusă în slujba ordinii stabilite.

Iată un raţionament marxist cât se poate de clasic. Răspunzându-i, în luna următoare, unei cititoare care protesta împotriva desfiinţării lui Barrault, Barthes se pronunţa şi mai clar: „[…] cum se face că Barrault, animator revoluţionar aflat la începuturile sale, a ajuns să fie furnizorul oficial al burgheziei pariziene? […] Ce anume îl distinge pe acest Marigny al Comediei Franceze?"[71] Avangardismul intelectual este o distracţie pentru mic-burghezi, care induce în eroare proletariatul. De la *Anti-Dühring*-ul lui Engels încoace, iluzia potrivit căreia cultura poate schimba viaţa n-a încetat să fie denunţată de marxişti.

Brecht însuşi, adaptat de dramaturgia aşa-zis de avangardă, îşi pierde orice virtute politică, spre deosebire de Brecht jucat de teatrul Berliner Ensemble: „Problema este, aşadar, de a şti dacă e bine să-l ajutăm pe Brecht în Franţa, asumându-ne riscul de a-l supune servituţilor teatrului de avangardă", consideră Barthes, pornind de la o montare făcută de Jean-Marie Serreau.[72]

---

[70] Roland Barthes, „Vaccinul avangardei", art.cit., pp. 564-565.

[71] *Idem*, « Dialogue à propos de J.-L. Barrault » („Dialog în legătură cu J.-L. Barrault"), în *Théâtre populaire* (*Teatrul popular*), martie-aprilie 1955; *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 583.

[72] *Idem*, « Homme pour homme » („Om pentru om"), în *Théâtre populaire*, martie-aprilie 1955); *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 582.

El împinge şi mai departe critica avangardei într-unul dintre puţinele sale articole consacrate teatrului din anii 1950, pe care le-a reluat în *Eseurile critice* din 1964 (majoritatea i s-au părut ulterior prea angajate, pentru a fi adunate în volum). În acest articol cu titlu dubitativ, „În avangarda cărui teatru?", Barthes dă dovadă de un scepticism extrem faţă de orice avangardă, începând cu suprarealismul (faţă de care n-a fost niciodată blând). Prin definiţie complice cu burghezia, avangarda exercită o violenţă estetică sau etică – dar nu şi politică, nu şi revoluţionară –, împotriva ordinii sociale, pe care, în realitate, o consolidează. Barthes rezumă în termeni cum nu se poate mai ortodocşi istoria modernităţii: „[...] burghezia le încredinţa câtorva dintre creatorii săi anumite sarcini de subversiune formală, fără ca, prin aceasta, să rupă cu adevărat legăturile cu ei"[73]. Nu este, oare, burghezia cea care hrăneşte avangarda, care o întreţine, care-i citeşte operele? Avangarda este dublul inseparabil al academismului burghez: „Totul se petrece ca şi când ar exista un echilibru secret şi profund între acele trupe ale artei conformiste şi acrobaţii ei îndrăzneţi". Revendicându-se de la Claude Lévi-Strauss, Barthes denunţă un „fenomen de complementaritate binecunoscut în sociologie": „[...] autorul de avangardă seamănă puţin cu vrăjitorul din societăţile aşa-zis primitive: *fixează* neregularitatea, pentru a purifica mai bine masa socială". Avangarda operează asemenea unui exorcism apolitic al alienării sociale. Iată, încă o dată, imaginea vaccinului: „În fond, avangarda nu e nimic altceva decât un alt fenomen catartic, un fel de vaccin menit să inoculeze puţină subiectivitate, puţină libertate sub crusta valorilor burgheze; ne simţim mai bine dacă-i acordăm bolii locul care i se cuvine, recunoscut, dar limitat"[74].

Prin urmare, „vine mereu o vreme în care Ordinea îşi integrează franctirorii"[75], când avangarda este recuperată şi asimilată.

---

[73] Roland Barthes, « À l'avant-garde de quel théâtre ? », în *Théâtre populaire*, 1956; *Opere complete*, ed.cit., vol. II, p. 340.

[74] *Ibidem*, pp. 340-341.

[75] *Ibidem*, p. 341.

Exemplele abundă în teatrul contemporan: „[...] când aciditatea noilor limbaje este îmblânzită, [burghezia] nu mai are nici o obiecţie în a le recupera şi adapta pentru uzul propriu; Rimbaud confiscat de Claudel, Cocteau academician sau suprarealismul care pătrunde în cinematograful de primă mână – toate acestea arată că avangarda îşi duce rareori până la capăt destinul de fiu risipitor; mai devreme sau mai târziu, ea tot se întoarce la sânul care i-a dat, odată cu viaţa, şi o libertate amânată". Sinistru mai e destinul artei moderne sub regimul capitalist!

Aşadar, nu represiunea burgheză este pericolul care pândeşte avangarda, ci „conştiinţa politică" sau, altfel spus, descoperirea materialismului istoric. Suprarealismul s-a destrămat, pentru că s-a lovit de „problema comunistă", nu de burghezie. „Parazitară şi proprietate a burgheziei, era fatal ca avangarda să-i urmeze evoluţia: astăzi o vedem, se pare, dispărând încetul cu încetul; fie burghezia se va reinvesti total în ea şi va sfârşi prin a-i celebra pe Beckett şi Audiberti (mâine îi va veni rândul şi lui Ionesco, deja îmbrăţişat de critica umanistă), fie creatorul de avangardă, ajungând la o conştiinţă politică a teatrului, va abandona puţin câte puţin protestul pur etic (fără îndoială, este cazul lui Adamov) şi se va angaja pe drumul unui nou realism"[76]. Compromişi de succesul lor, Beckett, Audiberti şi Ionesco s-au alăturat ordinii burgheze, în timp ce Adamov renunţa la avangardism în favoarea realismului politic. Sfâşiată fatal între recuperare şi radicalizare, orice avangardă devine un fenomen instabil şi trecător.

Într-unul dintre ultimele sale articole despre teatru – de care vorbeşte din ce în ce mai puţin după 1958 – „Teatrul francez de avangardă" (1961), Barthes rezumă, într-o revistă de popularizare, procesul pe care-l face avangardei ca „noţiune fundamental relativă, ambiguă"[77]. Operele de ruptură se demodează; tradiţia le recuperează şi astfel devin clasice. Avangarda nu se poate concepe fără burghezia liberală, pentru că „funcţional, ea depinde de un conformism dominant, dar nu tiranic"; aşadar, ea contestă,

---

[76] Roland Barthes, „În avangarda cărui teatru?", art.cit., pp. 341-342.

[77] *Idem*, « Le théâtre français d'avant-garde », în *Le Français dans le monde* (*Franceza în lume*), iunie-iulie, 1961; *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 1094.

dar numai în limitele admise. Iată de ce avangarda este „o afacere de familie": ea respinge estetica propriei clase, din care se trage, dar supravieţuirea ei depinde de această clasă. Dovadă că, dacă a existat un teatru de avangardă prin anii 1950, operele respective ori au fost recuperate (precum *Aşteptându-l pe Godot*), ori autorii au renunţat la avangardă: pe de o parte, „Ionesco (pus în scenă la Théâtre de France) nu mai este un autor de avangardă"[78]; pe de altă parte, Adamov a devenit scriitor angajat. Iată care este alternativa pentru orice fel de avangardă.

Avangarda şi ura faţă de limbaj

Al doilea argument al lui Barthes împotriva avangardei, care pare mai puţin ortodox, se referă la limbajul ei. De la înălţimea certitudinilor sale brechtiene, Barthes se arată, şi în această privinţă, condescendent: „Avangarda nu e niciodată altceva, decât o modalitate de a cânta moartea burgheză"[79]. Or, caracterul esenţialmente asocial al avangardismului („are oroare de orice formă de sociabilitate") şi dorinţa ei de moarte („vrea să moară, să afirme acest lucru, şi ca totul să moară odată cu ea") sunt, potrivit lui Barthes, evidenţiate de raportul său cu limbajul, pe care-l distruge: „Eliberarea pe care i-o impune limbajului, adeseori fascinantă, nu este, de fapt, decât o condamnare fără drept de apel". Avangardismul este, în esenţa lui, un moment, istoric sau individual, care exprimă aversiunea faţă de limbaj.

Alături de Brecht, Barthes devine apărătorul realismului politic văzut ca speranţă a unei lumi noi, adică a unui nou limbaj comun, pe când avangardismul, considerat nihilist, este asociat anarhiei, pe motivul resentimentului său faţă de limbă. Aşadar, avangarda nu prezintă interes în sine; singura ei utilitate este aceea de a-i oferi teatrului politic tehnici prin care să evite a cădea din nou în convenţia dramatică şi în conformismul stilistic: „Aici

---

78 Roland Barthes, „Teatrul francez de avangardă", art.cit., p. 1101.

79 *Idem*, „În avangarda cărui teatru?", art.cit., p. 341.

– concede Barthes –, avangarda poate fi de folos"[80]. Dar cam atât. Într-adevăr, în teatrul politic, „din suspiciune față de anarhie, se ajunge ușor la vechile forme uzate ale teatrului burghez". Tot ce reține Barthes din avangardă sunt tehnicile auxiliare de agitație, procedeele dramatice și stilistice: „forța de *decondiționare* a fostului teatru de avangardă", care, asemenea „defamiliarizării" formaliștilor ruși, trebuie pusă în slujba unei „noi arte politice". Din acest punct de vedere, Barthes nu crede că s-a mai inventat mare lucru după *Ubu rege*.

Astfel, ceea ce le reproșează Barthes avangardelor este că ucid limba. Negativitatea lor se exercită, în esență, asupra „limbajului uman", consecința fiind „negarea persoanei"[81]. Teatrul de avangardă, considera el în 1961, a fost „un teatru al limbajului"[82], ceea ce, la vremea respectivă și sub pana sa, nu era un compliment. Avangarda face din cuvânt un „obiect opac, desprins de mesajul său, suficient sieși, dacă se poate spune așa". Această descriere pare s-o anunțe pe cea pe care Barthes o va da mai târziu textului reflexiv și „autotelic"; dar, pentru moment, el nu vede nimic bun în așa ceva. Dacă procedeele împrumutate de la avangardă pot avea o „acțiune critică salutară", în schimb, odată ce „a început distrugerea limbajului, nimic n-o mai poate opri" și „avangarda este condamnată să dea un nou sens limbajului sau să dispară"[83]: ea are de ales între recuperarea limbajului și propria-i moarte.

Această judecată de valoare o reamintește pe aceea formulată de Barthes cu privire la poezia modernă, în *Gradul zero al scriiturii*, într-un capitol care a avut puțin impact asupra cititorilor, dar care dădea dovadă de o vie ostilitate împotriva întregii poezii, de la Rimbaud și Mallarmé încoace: „[...] poezia modernă distruge raporturile de limbaj și reduce discursul la cuvinte încremenite"[84].

---

[80] Roland Barthes, „În avangarda cărui teatru?", art.cit., p. 342.

[81] *Idem*, „Teatrul francez de avangardă", art.cit., p. 1098.

[82] *Ibidem*, p. 1099.

[83] *Ibidem*, p. 1100.

[84] *Idem*, *Y a-t-il une écriture poétique ?* (*Există o scriitură poetică?*), în *Le Degré zéro de l'écriture* (*Gradul zero al scriiturii*), *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 200.

Nihilistă, poezia modernă lasă loc „unui limbaj a cărui violenţă în vederea autonomiei distruge orice încărcătură etică"[85], unui limbaj care este „un act de constrângere". După cum se vede, Barthes nu are nici un fel de simpatie pentru poezia modernă, „cea care pleacă nu de la Baudelaire, ci de la Rimbaud"[86], descendenţă în care nu-l citează decât pe René Char. Ca şi teatrul de avangardă, această poezie respinge limba comună şi, împreună cu ea, toate „figurile Istoriei sau ale sociabilităţii"[87].

Ridicat împotriva unei poezii care, de când s-a despărţit de retorică, nu mai are faţă umană, Barthes face, în mod clar, figură clasică. Devenit critic al oricărei avangarde literare în numele realismului politic, el vine în apărarea unui anumit umanism legat de limbajul comun. Capul de acuzare împotriva oricărei forme de avangardă se rezumă la următoarele: „Subversiunea limbajului conduce, în cele din urmă, la o absurditate a omului"[88]. Avangarda ajunge, în mod logic, la tăcere, sinucidere şi moarte: „[...] dacă vrem să fim riguroşi, sfârşitul oricărui act de distrugere a cuvântului nu poate fi decât tăcerea", ca la Rimbaud sau ca la Mallarmé. Teatrul de avangardă este „trucat": „[...] el vrea să semnifice tăcerea, dar n-o poate face decât vorbind-o, cu alte cuvinte întârziind-o: el devine adevărat când încetează să mai vorbească". Adversar al distrugerii limbajului de către avangardă, în poezie ca şi în teatru, Barthes elogiază retorica şi locul comun.

Fără a-i nega teatrului de avangardă orice rezultat pozitiv – procedeele sale de decondiţionare au emancipat limbajul teatral şi revenirea la teatrul tradiţional ar fi „un regres lamentabil"[89] –, Barthes, în continuare adept al realismului politic, trage, totuşi, în 1961 această concluzie: „Este de dorit [...] ca eliberarea limbajului teatral să fie însoţită de o reflecţie asupra lumii noastre reale, şi nu asupra unei lumi vane"[90]. Puţini critici ai avangardei au fost la fel de severi ca el.

---

[85] Roland Barthes, *Există o scriitură poetică?*, *op.cit.*, p. 201.

[86] *Ibidem*, p. 197.

[87] *Ibidem*, p. 202.

[88] *Idem*, „Teatrul francez de avangardă", art.cit., p. 1100.

[89] *Ibidem*, p. 1101.

Barthes marxistul şi Paulhan reacţionarul

Neîncrederea lui Barthes în modernitatea poetică şi în avangarda teatrală a anilor 1950 îi trăda adeziunea la materialismul istoric, de la care nu ezita să se revendice într-o polemică aprinsă cu Albert Camus din 1954-55. După ce-i admirase *Străinul* pentru „stilul rasat", acum îl critica pentru *Ciuma*. Împotriva acestui roman considerat alegoric, Barthes cerea încă o dată, fidel realismului său politic brechtian, „o artă literală", după care adăuga: „Îmi cereţi să spun motivul pentru care mi se pare insuficientă morala din *Ciuma*. Nu fac nici un secret din asta – vorbesc în numele materialismului istoric."[91] Între alegorismul moralizant al lui Camus şi nihilismul lingvistic al avangardelor, numai „literalismul" avea trecere pe-atunci în ochii lui Barthes, cum era cazul lui Robbe-Grillet, pe care-l elogia în 1955, în numele „literaturii literale"[92]. Critica marxistă împotriva oricărei forme de avangardă, de la suprarealism încoace, şi chiar împotriva oricărei forme de modernitate, începând cu Rimbaud şi Mallarmé – ele sunt recuperate, fatalmente –, şi reproşul lingvistic – distrug limbajul comun – sunt, la drept vorbind, inseparabile: avangarda şi modernitatea sunt recuperate, pentru că atacul lor împotriva limbajului implică refuzul Istoriei.

În aceeaşi perioadă, sub pseudonimul Jean Guérin, Paulhan semnala, în *La Nouvelle NRF*, rubrica lui Barthes, „Succintă mitologie a lunii", publicată în *Lettres nouvelles* începând cu noiembrie 1954. Paulhan cita pe larg patru „mitologii", prezentate cu scurte comentarii; printre alte „mitologii" pe care nu le cita, menţiona „Vaccinul avangardei", în care Barthes îl ataca pe Barrault; Paulhan reflecta asupra definiţiei pe care o dădea Barthes mitului şi se întreba în final: „Până la urmă, poate că d-l Roland Barthes este,

---

[90] Roland Barthes, „Teatrul francez de avangardă", art.cit., p. 1101.

[91] *Idem*, „Roland Barthes îi răspunde lui Albert Camus", art.cit., p. 573.

[92] *Idem*, « Littérature littérale » („Literatura literală"), în *Critique*, septembrie-octombrie 1955; *Eseuri critice*, în *Opere complete*, ed.cit., volumul II, pp. 325-331.

pur şi simplu, marxist. De ce n-o spune?"[93] A urmat între ei, ca şi în cazul lui Camus, o polemică înverşunată, care i-ar putea mira pe cei din generaţiile obişnuite cu imaginea unui Barthes mai împăciuitor.

Lui Barthes i-a sărit ţandăra şi l-a taxat pe Jean Guérin de maccarthysm, trimiţându-l sec să-l citească pe Marx şi dându-i o lecţie de doctrină ortodoxă, care se sfârşea cu această invectivă: „În materie de Literatură, lectura este o metodă mai obiectivă decât ancheta: astfel, îmi este suficient să citesc *La Nouvelle NRF*, pentru a-i recunoaşte caracterul absolut reacţionar"[94].

Marxist, reacţionar: epitetele zburau cu voioşie în plin război rece. Paulhan, care a luat parte la omagiul adus de *Aspects de la France* la moartea lui Maurras[95], apoi s-a declarat în favoarea generalului De Gaulle şi a Algeriei franceze la sfârşitul anilor 1950[96], şi Barthes, prea puţin suspect de complezenţă în privinţa generalului[97], cu toate că n-a semnat, în 1960, alături de prietenii săi Bernard Dort sau Robbe-Grillet, manifestul celor 121, nu erau, în mod clar, de aceeaşi parte a baricadei. În 1955, Paulhan nu mai făcea nici un secret din anticomunismul său, aşa cum Barthes nu-şi ascundea preferinţa pentru materialismul istoric. Interogaţia provocatoare a lui Paulhan, care se întreba ce înţelege sau, mai

---

[93] Jean Guérin, « Mythologies » („Mitologii"), în *NNRF*, iunie 1955, pp. 1118-1119; aici, p. 1119.

[94] Roland Barthes, « Suis-je marxiste ? » („Sunt eu marxist?"), în *Lettres nouvelles*, iulie-august 1955; *Opere complete*, ed.cit, vol. I, p. 596.

[95] *Aspects de la France*, 16 ianuarie 1953, p. 5; vezi şi « Une faute de langage trahit l'injustice » („O greşeală de limbaj trădează injustiţia"), *ibidem*, 25 aprilie 1952, p. 1.

[96] Vezi Jeannine Verdès-Leroux, *Paulhan, analyste du politique* (*Paulhan, analist al politicului*), în *Paulhan, le clair et l'obscur* (*Paulhan cel clar şi cel obscur* – editor C.-P. Pérez), Gallimard, « Cahiers Jean Paulhan », nr. 9 bis, Paris, 1999, p. 240.

[97] Roland Barthes, « Sur le régime du général De Gaulle » („Despre regimul generalului De Gaulle"), în *14 Juillet* (*14 Iulie*) din 18 iunie 1959 şi « De Gaulle, les Français et la littérature » („De Gaulle, francezii şi literatura"), în *France-Observateur*, 12 noiembrie 1959; *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 984-986, respectiv 994-996.

bine zis, ce nu înţelege Barthes prin „mit" – „Poate că Barthes ne va spune într-o zi ce nu este un mit"[98] – nu era chiar nejustificată. Ea fusese suscitată de concluzia la „Succinta mitologie", intitulată „Critică mută şi oarbă"[99], în care Barthes scotea în evidenţă un procedeu al criticii burgheze. Aceasta pretindea că nu înţelege nimic dintr-o operă, în speţă dintr-o piesă a lui Henri Lefebvre, pentru a sugera excesiva sa „cerebralitate" (este o falsă inocenţă: nu pricep nimic, deci nu este nimic de priceput). Or, Barthes încheia printr-o interpelare ameninţătoare, citată de Paulhan: „Nu vreţi să înţelegeţi piesa marxistului Lefebvre, dar să fiţi siguri că marxistul Lefebvre înţelege cât se poate de bine faptul că nu-l înţelegeţi"[100]. Marxistul Lefebvre părea să aibă ultimul cuvânt. Barthes se comporta ca şi când marxismul era limbajul suprem, care deţinea adevărul absolut; atitudinea lui era cea a unui adept.

Replica lui Paulhan nu s-a lăsat aşteptată. Sub titlul „D-l Barthes se înfurie"[101]: „Ce a păţit, ce-l sperie?", se întreba Paulhan[102], care simţea c-a mers drept la ţinţă, trimiţându-l pe Barthes (dovadă că l-a citit) la dialectica sa din „Vaccinul avangardei": „D-l Barthes este bine văzut de societatea burgheză, care-i acordă subvenţii, dacă nu greşesc. După toate aparenţele, peste cincisprezece ani va fi Ministrul Educaţiei Naţionale. Nu va fi un ministru rău. Dar să nu vină cu persecuţii. Ar fi de un gust îndoielnic."[103] Insinuarea lui Paulhan era neplăcută – Barthes era cercetător-ataşat la CNRS, instituţie pentru care Paulhan nutrea, pare-se, puţină simpatie –, dar profeţia recuperării lui Barthes ca Ministru al Educaţiei Naţionale după 1968, sau măcar ca inspirator al programelor oficiale, nu era, totuşi, rău văzută.

Cât despre „caracterul absolut reacţionar" al *Noii NRF*, Paulhan profita de acuzaţie şi reamintea poziţia lui dintotdeauna,

---

[98] Jean Guérin, „Mitologii", art.cit., p. 1119.

[99] Roland Barthes, « Critique muette et aveugle », în *Lettres nouvelles*, noiembrie 1954; *Mythologies*, în *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 697-698.

[100] *Ibidem*, p. 698.

[101] Jean Guérin, « M. Barthes se met en colère », în *NNRF*, octombrie 1955, pp. 802-804.

[102] *Ibidem*, p. 802.

poziţie pe care o subliniase încă din anii 1930, atât împotriva comuniştilor, cât şi fasciştilor: „Este un fapt destul de curios că progresiştii văd, în general, în *NRF* o revistă reacţionară, iar conservatorii – o revistă revoluţionară"[104]. Calificativele modern şi antimodern, sugerează Paulhan, nu au decât o valoare conjuncturală şi relativă. De altfel, poziţiile nu erau atât de tranşante. Nu a publicat Blanchot, în fiecare număr din *La Nouvelle NRF* – de la reapariţia ei, în 1953 – câte o cronică, adunându-le mai târziu în volumele *Spaţiul literar* şi *Cartea următoare*? Nu vorbise el aici respectuos despre *Gradul zero al scriiturii*, în septembrie 1953?[105] Robbe-Grillet, care publica scurte notaţii în *La Nouvelle NRF* încă de la început şi pe care Paulhan îl va susţine întotdeauna, nu publicase aici, în aprilie şi mai 1955, „câteva pagini bune" din *Voyeur*, pe care Barthes le recenzase într-un articol flatant din *Critique*, în septembrie-octombrie 1955? Şi nu fusese tradus aici un poem de Brecht, în februarie 1955? Fără să-i mai punem la socoteală pe Michaux, Céline, Bataille, incluşi în sumarul revistei în primele luni ale anului 1955, urmaţi, în scurt timp, de Artaud, Ponge, Sarraute. Barthes exagera. Apariţia *Opiului intelectualilor*, cartea lui Raymond Aron, în *La Nouvelle NRF* din mai 1955 trebuie să-l fi şocat. În orice caz, Paulhan îşi încheia articolul cu umor, închizând bucla deschisă prin invocarea lui Lefebvre şi a criticii burgheze: „Se poate ca d-l Barthes să nu fi citit explicaţiile noastre; tot aşa, se poate să le fi citit, dar să nu fi priceput nimic din ele"[106].

Deşi anecdotică şi mediocră, această polemică din 1955 nu este mai puţin revelatoare. Barthes şi Paulhan, amândoi antimoderni, ar fi avut să-şi spună şi altceva, în afară de insulte. Dar se pare că

---

103 Jean Guérin, „D-l Barthes se înfurie", art.cit., p. 803. Paulhan îi scria lui Étiemble, în iulie 1955: „Barthes mi se pare cam prost. Nu ştie că marxiştii, în Franţa, de la Viviani la Blum, ajung sistematic miniştri? O să-i explicăm acest lucru, ca şi diverse alte lucruri" (Jean Paulhan, *Selecţie din Scrisori*, ed.cit., vol. III, p. 140).

104 *Ibidem*, pp. 803-804.

105 Maurice Blanchot, „Dincolo de gradul zero", art.cit., pp. 485-494; *Căutarea punctului zero*, *op.cit.*, pp. 275-285.

106 Jean Guérin, „D-l Barthes se înfurie", art.cit., p. 804.

acesta a fost singurul contact pe care l-au avut vreodată cei doi. Mai întâi, să eliminăm o obiecţie: oare Barthes ştia că Jean Guérin este un pseudonim, la început colectiv, în spatele căruia, din 1927, se ascundea Paulhan? Contrariul pare puţin probabil şi Nadeau l-ar fi prevenit înainte să-i publice răspunsul dat lui Jean Guérin în *Les Lettres nouvelles*. Însă Barthes a ignorat mereu opera lui Paulhan, în ciuda afinităţii cercetărilor lor – „Mitologiile" semănau întrucâtva cu „Carnetul spectatorului"[107] –, a rezervei pe care o împărtăşeau în privinţa limbajului modernilor şi a reabilitării retoricii, întreprinse de amândoi. Barthes îl menţionează o dată în treacăt pe Paulhan, în „Vechea retorică", alături de Baudelaire şi Valéry, în calitate de scriitori care au dat o interpretare personală retoricii[108], şi altă dată în cursul *Neutrul* din 1977-1978, în legătură cu aşa-numitul *hain-tenys* al tribului merina din Madagascar, o întrecere în citate şi conflict codificat şi, ca atare, neutralizat.[109] Întrebat de Thibaudeau în 1971: „Căror sisteme critice sau teorii ale literaturii este îndatorat *Gradul zero al scriiturii*? Paulhan, Blanchot, Sartre au contribuit la formarea dumneavoastră? Şi, dintre marxişti, [...] Lukács?", Barthes răspunde evaziv: „[...] nu-i cunoşteam nici pe Paulhan, nici pe Blanchot, nici pe Lukács, nu le ştiam, cu siguranţă, nici măcar numele (cu excepţia lui Paulhan, poate). Îl citisem pe Marx, puţin din Lenin, puţin din Troţki şi tot ce se putea cunoaşte din Sartre la vremea aceea."[110] Numele lui Paulhan nu putea să-i fie necunoscut[111] – directorul revistei

---

[107] Publicat de Paulhan în *NRF* în 1928 şi 1929, reluat în *Convorbire despre fapte diverse* (ed.cit.), urmat de un text antepublicat în *Confluences*, în 1945.

[108] Roland Barthes, « L'ancienne rhétorique » („Vechea retorică" – 1970), în *Opere complete*, ed.cit., vol. III, p. 558.

[109] *Idem*, *Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., p. 167.

[110] *Idem*, „Răspunsuri", art.cit., p. 1028.

[111] În timpul războiului, Barthes citea *Confluences*, revistă fondată la Lyon în 1941, după modelul vechii *NRF* a lui Paulhan. A se vedea recenzia pe care i-o consacră, sub titlul « À propos du numéro spécial de *Confluences* sur les problèmes du roman » („În legătură cu numărul special din *Confluences* despre problemele romanului" – nr. 21-24, iulie-august 1943), în *Existences* (1943); *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 52-53.

NRF în anii 1930, membru al Rezistenţei, fondator al Comitetului Naţional al Scriitorilor şi al publicaţiei *Lettres françaises* sub Ocupaţie, cenzor al epurării în lumea literelor de după Eliberare –, deşi se pare că nu citise *Florile din Tarbes*.

În *Comment vivre ensemble*, Barthes observă că faptul de „a trăi împreună" poate fi înţeles nu numai spaţial, ci şi temporal, „a trăi în acelaşi timp cu...", în sensul de „a fi contemporan cu..." Marx, Mallarmé, Nietzsche şi Freud, spune el, au trăit douăzeci şi şapte de ani împreună; ar fi putut „discuta împreună"[112]. În acest sens, Paulhan şi Barthes au trăit mai bine de cincizeci de ani împreună, mult mai aproape unul de altul decât Marx, Mallarmé, Nietzsche şi Freud, la câteva străzi distanţă – „un fenomen foarte complex, adaugă Barthes, puţin studiat, mi se pare: contemporaneitatea. Cu cine sunt contemporan? Alături de cine trăiesc?" Cu siguranţă nu alături de Paulhan, în ceea ce-l priveşte: iată un simpatic caz de heterocronie sau, cum se spune, de simultaneitate a unor non-contemporani (sau, dacă preferaţi, de non-simultaneitate a unor contemporani). Editurile Gallimard şi Seuil nu sunt, cu toate acestea, departe una de alta, în Saint-Germain-des Prés. Barthes şi-a petrecut întreaga viaţă în perimetrul câtorva străzi din cartier; la începutul anilor 1950, a fost mai întâi susţinut de Queneau, care nu a reuşit să-i publice la Gallimard *Gradul zero al scriiturii* (a intervenit, oare, Paulhan cu această ocazie?). Şi totuşi, cei doi nu s-au întâlnit niciodată pe plan intelectual.

Această reciprocă necunoaştere, bine ilustrată de epitetele pe care şi le adresau în 1955, este cu atât mai derutantă, cu cât critica modernităţii şi a avangardei făcută de Barthes în anii 1950 se întâlnea într-un punct esenţial – singurul punct neortodox al demonstraţiei sale – cu analiza Terorii din *Florile din Tarbes*. Teroarea, pentru că acesta era numele pe care Paulhan îl dădea avangardei (la vremea respectivă, suprarealismul), nu era definită altfel decât prin ura faţă de limbaj. Situată în descendenţa literară a bergsonismului, ea contesta categoriile limbii, urmând o teză care s-a răspândit odată cu apariţia *Eseului despre datele imediate ale*

112 Roland Barthes, *Cum se trăieşte împreună. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1976-1977*, ed.cit., p. 36.

conştiinţei (1889). Paulhan o rezuma în felul următor: „Spiritul se află, în fiecare moment, oprimat de limbaj"[113]. Iată care era, în ochii săi, dogma fondatoare a poeziei suprarealiste, idee prezentă şi la Gracq, în cartea sa din 1948, *André Breton*, în care insistă asupra neînţelegerii create de Breton atunci când îi asociase scriitura automată, în calitate de „gândire vorbită", inconştientului lui Freud, şi nu intuiţiei lui Bergson.[114] Şi tot aceasta va fi, pentru Barthes, definiţia modernităţii poetice şi a avangardei teatrale din anii 1950. Potrivit celor spuse în *Gradul zero al scriiturii*, în care este reluat chiar termenul lui Paulhan, „[...] nu există un umanism poetic al modernităţii: discursul acesta în picioare este un discurs plin de teroare"[115]. Pentru Paulhan, Teroarea întruchipează o literatură care, din neîncredere sau ură, distruge limba – observaţie rezumată astfel: „Definiţia cea mai simplă pe care i-o putem da Teroristului este aceea că e *misolog*"[116]. Barthes şi Paulhan, deşi au lăsat uneori impresia că erau ei înşişi neîncrezători în limbaj, în sinea lor aveau încredere în el: amândoi au fost nişte umanişti şi nişte antimoderni.

Mai mult Bossuet decât Diderot

Avangarda este o *misologie*: Paulhan şi Barthes erau de acord asupra acestei teze. De-a lungul propriei sale perioade avangardiste, în anii săi de la *Tel quel*, Barthes a atacat şi el limba şi i-a denunţat servituţile. Din procesul pe care l-a făcut limbajului, din proiectul dacă nu de a-l deconstrui, aşa cum preconiza suprarealismul, cel puţin de a-l submina sau „dejuca"[117], s-au păstrat multe reminiscenţe în anii 1960. Este suficient să evocăm aserţiunile tardive, tranşante şi binecunoscute ale prelegerii inaugurale

[113] J. Paulhan, *Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor*, ed.cit., p. 70.

[114] Julien Gracq, *André Breton*, *op.cit.*, vol. I, pp. 475 şi 497-498.

[115] Roland Barthes, *Gradul zero al scriiturii*, *op.cit.*, p. 201.

[116] J. Paulhan, *Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor*, ed.cit., p. 75.

[117] Roland Barthes, « La mort de l'auteur » („Moartea autorului" – 1968), în *Opere complete*, ed.cit., vol. III, p. 42.

de la Collège de France, din 1977: orice limbă este un clasament şi orice clasament este opresiv; sau: limba este „fascistă", pentru că obligă la exprimare.[118] Afirmaţia, ce radicaliza într-un mod poate imprudent teza lui Foucault asupra discursului şi puterii, a şocat prin supralicitare. A fost uitată contra-partida ei, la fel de tipică, fiindcă, atât pentru Barthes, cât şi pentru Bergson şi descendenţii săi, numai literatura văzută ca „revoluţie permanentă a limbajului"[119] putea să mântuiască limbajul şi să-i răscumpere imperfecţiunea – o viziune salvatoare şi mistică asupra literaturii, de care modernitatea căutase să se rupă, mai ales Beckett, atunci când nu-şi mai recunoscuse admiraţia faţă de Proust.

Termenul folosit de Paulhan pentru a desemna terorismul modern apare într-un seminar al lui Barthes, intitulat „A ţine un discurs" şi susţinut la Collège de France în ianuarie 1978, la cinci zile după prelegerea inaugurală, pentru a desemna „intimidarea produsă de limbaj": „[...] limbajul [...], în măsura în care supune, în măsura în care intră [...] într-o relaţie de forţă, de care eu mă simt ameninţat [...], ar fi de ordinul a ceea ce Platon numeşte misologie"[120]. Barthes n-a găsit încă soluţia: cum să neutralizezi puterea limbii, făcând din ea un obiect iubit, cum „să te baţi" cu limba, pentru „a-i înlătura asertivitatea naturală"[121]. Acest lucru se va realiza în *Neutrul*, dar nu prin revoluţie, nu prin violenţă, ci prin mângâiere: „Să nu sterilizezi limba, s-o savurezi, mai degrabă, s-o freci cu blândeţe, chiar s-o perii, dar n-o «purifica»"[122]. Misologii sunt purişti: ei sunt animaţi, afirma Paulhan, de idealul „unei extreme purităţi a sufletului" sau al unei „prospeţimi a inocenţei colective"[123]. Nimic nu e mai periculos decât puriştii;

---

[118] Roland Barthes, *Leçon* (*Lecţie* – 1978), în *Opere complete*, ed.cit., vol. V, pp. 431-432.

[119] *Ibidem*, p. 433.

[120] *Idem*, *Cum se trăieşte împreună. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1976-1977*, ed.cit., p. 188. Barthes face aluzie la *Fedon*.

[121] *Idem*, *Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., p. 74.

[122] *Ibidem*, p. 94.

[123] J. Paulhan, *Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor*, ed.cit., p. 61.

idealistul dezamăgit poate deveni terorist: „Idealistul este întotdeauna cel mai rău dintre revoluţionari", cum spunea Renan, citat de mai multe ori de Benda.[124]

Dacă Barthes s-a îndoit o vreme de limbaj, până la a-l considera identificabil cu fascismul, dacă s-a aliat temporar cu *misologii*, cu „avangarda şi susţinătorii ei", a renunţat la toate acestea în epoca ultimului său curs, *Pregătirea romanului*, al cărui final este inspirat în întregime de iubirea renăscută pentru limbaj. Ca şi Paulhan, dadaist în tinereţe, care recunoştea într-o paranteză în *Florile din Tarbes*: „(Cum să nu mărturisesc aici că eram, în fond, terorist)"[125], Barthes sfârşeşte prin a opta pentru Menţinere, împotriva Terorii. Paulhan definea Menţinerea drept o redescoperire a limbajului şi o întoarcere a retoricii – aceleaşi, totuşi altele, după parcurgerea spiralei, ar fi adăugat Barthes. Dincolo de Teroare, inversând *misologia*, Menţinătorii se întorc la iubirea pentru limbă sau, cum se mai spune, *filologia*. Dacă Teroriştii sunt *misologi*, Menţinătorii – Paulhan, Barthes – sunt *filologi*: Menţinătorii, nu reacţionarii, academicii, conservatorii sau neoclasicii, căci Paulhan are grijă să inventeze un cuvânt pentru a semnala, pe cât posibil, diferenţa dintre el şi aceia, în acelaşi fel în care Barthes se va declara *recesiv*, *conservativ* sau *reactiv*, dar nu *regresiv*, *conservator* sau *reacţionar*. Menţinătorii sunt foşti acoliţi ai Terorii, întorşi la iubirea pentru limbă, sensibili din nou la nuanţele ei. Marxist în anii 1950, cum i se declara lui Camus, structuralist în anii 1960, încă textualist la începutul anilor 1970, Barthes a devenit sau a redevenit *filolog* la Collège de France, promotor, alături de Nietzsche – adeseori citat –, al unei „filologii active", al unei „filologii a forţelor, a diferenţelor, a intensităţilor"[126], neutralizând intimidările limbajului: „[...] filologia (sau pseudo-filologia e lentă). [...] În lumea

[124] Ernest Renan, *L'Église chrétienne* (*Biserica creştină* – 1879), în *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 429; vezi, de pildă, Julien Benda, *Sfârşitul eternului*, ed.cit., p. 68.

[125] Jean Paulhan, *Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor*, ed.cit., p. 150.

[126] Roland Barthes, *Cum se trăieşte împreună. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1976-1977*, ed.cit., p. 149.

de astăzi, orice metodă de încetinire este un lucru progresist"[127]. Filologia reprezintă, de acum înainte, progresul.

Cum se face, oare, trecerea de la denunţarea fascismului limbii la indiferenţa faţă de avangardă sau la intenţia de a se situa în ariergarda avangardei? La fel ca în cazul lui Paulhan, înlocuind Teroarea prin Retorică. Spre sfârşitul vieţii, Barthes s-a situat de partea Menţinerii, pentru că trebuia salvat urgent ceea ce era pe cale să dispară, pentru că trebuia îmbrăţişat ceea ce era pe punctul de a muri: „[...] a fi de avangardă înseamnă a şti ce anume a murit; a fi în ariergardă înseamnă a iubi încă lucrurile acelea"[128], declara el în 1971, în interviul publicat în *Tel quel*. Antiteza avea tonul unui subiect de dizertaţie. Cum trebuie înţeleasă ea? Avangarda, îşi exprima el regretul în anii 1950, conduce la moartea literaturii, se sinucide (sau este recuperată); ariergarda sau, mai degrabă, ariergarda avangardei, iubeşte în continuare ceea ce consimte să distrugă, prelungeşte pentru o clipă existenţa în lume a acestor lucruri, fără iluzii, cu acea mare şi perversă tandreţe a călăului pentru victima sa, la fel cum Chateaubriand exclama în 1816: „Trăiască regele, totuşi!"

Ultimele prelegeri ale lui Barthes pe tema pregătirii romanului sunt străbătute de nostalgia unei limbi muribunde. Dacă literatura se află în pericol, acest lucru se datorează faptului că limba nu mai este iubită. Aşa cum spunea într-un interviu din epocă despre Chateaubriand – tocmai despre Chateaubriand, modelul oricărui antimodern –, trăim azi o „criză a iubirii pentru limbă"[129].

Modernismul lui Barthes, ca şi cel al lui Paulhan, n-a fost niciodată, fără îndoială, puternic înrădăcinat. În 1964-65, înainte de cotitura în direcţia textualităţii, el reinventa retorica, în seminarul ţinut la École des Hautes Études en Sciences Sociales.[130] În 1960,

---

[127] Roland Barthes, *Cum se trăieşte împreună. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1976-1977*, ed.cit., p. 51.

[128] *Idem*, „Răspunsuri", art.cit., p. 1038.

[129] *Idem*, « Pour un Chateaubriand de papier » („Pentru un Chateaubriand de hârtie"), în *Le Nouvel Observateur*, 10 decembrie 1979; *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 769.

[130] *Idem*, « Recherches sur la rhétorique » („Cercetări asupra retoricii"), în *Opere complete*, ed.cit., vol. II, pp. 747-749.

între marxism şi structuralism, în intervalul dintre cele două adeziuni pline de entuziasm, se întorsese deja la literatură. Teatrul de avangardă luase sfârşit odată cu cea de-a Patra Republică; el însuşi se săturase de realismul politic brechtian: „Ieşim dintr-o epocă, aceea a literaturii angajate. Sfârşitul romanului sartrian, indigenţa imperturbabilă a romanului socialist, neajunsurile teatrului politic, toate acestea, ca un val care se retrage, scot la iveală un obiect singular şi de o rezistenţă singulară – literatura. [...] Să fie, aşadar, literatura noastră condamnată la acest du-te-vino epuizant între realismul politic şi arta pentru artă, între o morală a angajării şi un purism estetic, între compromitere şi asepsie?"[131] Şi nu declara el pentru *Clarté* (*Claritate*), în 1961, fără să pară scandalizat: „[...] literatura [...] este la modul constitutiv reacţionară"[132]?

Fiecare dintre noi rămâne marcat pentru totdeauna de lecturile făcute la douăzeci de ani. Student la Sorbona la mijlocul anilor 1930, Barthes a trecut pe lângă suprarealism, despre care n-a avut niciodată o părere prea bună, dar şi pe lângă *NRF*, în ciuda ataşamentului faţă de Gide – de primul Gide, cel din *Hranele terestre*. În anul 1937, Grupul de teatru antic de la Sorbona l-a invitat să vorbească despre Corneille pe Jean Schlumberger, cel mai clasic din familia celor de la *NRF*, pe care Barthes a trebuit să-l prezinte, prima dată – îşi aminteşte el – când a luat cuvântul în public.[133] Întrebat de Thibaudeau, în 1971, asupra formaţiei sale, Barthes enumera: „clasicii, Anatole France, Proust, Gide, Valéry, romanele din anii 1920-1930; nici suprarealismul, nici filozofia, nici critica, marxismul cu atât mai puţin"[134]. Ca toţi antimodernii, ca şi Proust, ca şi Gracq, Barthes se simţea mai apropiat de secolul XVII decât de secolul XVIII, în legătură cu care-i mărturisea lui

---

[131] Roland Barthes, « La réponse de Kafka » („Răspunsul lui Kafka"), în *France-Observateur*, 1960; *Essais critiques*, *op.cit.*, vol. II, p. 395.

[132] *Idem*, « Témoignage sur Robbe-Grillet » („Mărturie asupra lui Robbe-Grillet"), în *Clarté*, decembrie 1961; *Opere complete*, ed.cit., vol. I, p. 1116.

[133] *Idem*, *Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., p. 198.

[134] *Idem*, „Răspunsuri", art.cit., p. 1025.

Thibaudeau: „N-am avut până acum nici o propensiune spre a-i citi autorii"[135], după care exclama: „[...] am citit (din nefericire, nu încape îndoială) mai mult Bossuet decât Diderot".

Şi „Plăcerea clasicilor" nu era, oare, titlul unuia dintre primele sale articole, din 1944?[136] Înainte chiar de a-i delegitima pe clasici – „Literatura este ceea ce se predă şi cu asta, basta"[137] –, înainte de a-i reduce pe marii scriitori la nişte „cărţi de clasă"[138], apropiat încă de formaţia sa din adolescenţă, el opta fără probleme pentru clasici în defavoarea modernilor, nu din cauza clarităţii sau a simplităţii lor, ci datorită forţei şi complexităţii celor dintâi: „Modernii au privilegiul de a presimţi mai fratern iluminările şi angoasele sufletului nostru, dar nu au încă, în ochii noştri, acea forţă explozivă a clasicilor, ale căror opere posedă minuţioasa, imprevizibila şi periculoasa arhitectură a maşinilor infernale"[139]. Nu era evocată încă spirala, dar Barthes încerca deja să-i împace pe antici cu modernii: „Se înţelege la sine că trebuie mai întâi să ne satisfacem curiozitatea pe care o avem în privinţa autorilor contemporani; dar trebuie să simţim că aceştia din urmă şi clasicii sunt ca nişte fraţi; trebuie să mergem fără încetare de la unii la ceilalţi. Vedem tineri îndrăgostiţi de Montherlant, de exemplu, care-şi imaginează că, în afara modernilor, nu mai există morală îndrăzneaţă, şi totuşi nici Montherlant, nici altcineva n-a îndrăznit ceva de felul *Legăturilor primejdioase*."[140]

---

[135] Roland Barthes, „Răspunsuri", art.cit., p. 1039.

[136] *Idem*, « Plaisir aux classiques » („Plăcerea clasicilor"), în *Existences* (*Existenţe*), nr. 32, 1944; *Opere complete*, ed.cit., vol. I, pp. 57-67.

[137] *Idem*, « Réflexions sur un manuel » („Reflecţii asupra unui manual" – 1971), în *Opere complete*, ed.cit., vol. III, p. 945.

[138] Thibaudet asocia această contestare a tradiţiei, pe care o afla deja la Paul Stapfer, unui punct de vedere protestant asupra literaturii („Estetica celor trei tradiţii", art.cit., p. 32).

[139] Roland Barthes, „Plăcerea clasicilor", art.cit., p. 60.

[140] *Ibidem*, p. 62.

Mântuirea prin poem

Barthes îşi intitulase ultimul curs *Pregătirea romanului* şi n-a revenit asupra titlului, însă lectura rezervă o a doua surpriză, pe lângă revendicarea antimodernă – de-acum încolo asumată –, fiindcă elaborarea romanului se dovedeşte a fi, încetul cu încetul, o căutare în direcţia poemului: „*Poezia* = practică a subtilităţii într-o lume barbară"[141]. Aceasta e, alături de virajul antimodern, cea de-a doua noutate a cursului: Barthes, care nu mai vorbise niciodată de poezie, de la *Gradul zero al scriiturii*[142] încoace, şi care părea prea puţin sensibil la poezie până atunci, descoperă deodată în poem şansa pe care o are literatura într-o lume căreia-i pasă din ce în ce mai puţin de ea. Nu încape îndoială: cele două convertiri merg în pereche: convertirea la iubirea faţă de limbaj, respectiv la poem, văzut ca şansă a literaturii.

Singur poemul mai poate să salveze literatura, să-i dea viaţă şi să mântuiască lumea. Astfel se explică, departe de orice artificiu, faptul că Barthes îi consacră *haiku*-ului atât de multe pagini în *Pregătirea romanului*. Discret, particular, contingent, circumstanţial, decalat, efemer, *haiku*-ul întruchipează Neutrul. Şi se prezintă, mai ales, ca un rest, un depozitar al realului, „o reminiscenţă rătăcitoare, un relief al ţesutului cotidian"[143]; el divizează lumea, o individualizează, o nuanţează, în loc s-o abstractizeze şi s-o

---

[141] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 82.

[142] În 1965, Barthes îşi intitulează „Dramă, poem, roman" recenzia la *Drame* (*Dramă*), textul lui Sollers, subintitulat „roman", dar expediază foarte repede, într-o notă preliminară, reflecţia asupra poemului: „Este posibil, efectiv, să citim *Drama* ca pe un foarte frumos poem, celebrarea indistinctă a limbajului şi a femeii iubite, a drumului lor unul spre celălalt, cum a fost, la vremea sa, *Vita Nova* a lui Dante" (art.cit., p. 584). Nimic altceva nu justifică titlul articolului, dar, cu această noţiune a poemului-celebrare a femeii şi limbajului, suntem departe de poezia modernă condamnată în *Gradul zero al scriiturii*, ca prejudiciu adus limbajului, chiar dacă nu prea vedem cum poate fi reconciliată această întoarcere la odă cu elogiul adus lui Sollers.

[143] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 91.

conceptualizeze. Şi închide în sine o clipă efemeră situată între viaţă şi moarte, smulsă morţii; îmbrăţişează o viaţă pândită de moarte: „Pentru japonezi, se zice, nu floarea de cireş propriu-zisă este frumoasă, ci momentul în care, ajunsă la dezvoltarea deplină, *începe* să se ofilească. → Toate acestea arată cât de mult e *haiku*-ul o *acţiune* (prin scriitură) între viaţă şi moarte."[144]

Iată de ce Barthes îl poate apropia de *Incident* – „pliu mărunt", „fisură neînsemnată pe o mare suprafaţă vidă"[145] –, aşa cum l-a practicat el însuşi în Maroc, sau de fotografie, a cărei noemă o expune în *Camera clară*[146]: „Asta a fost". Este, încă o dată, motivul pentru care Barthes poate stabili o legătură, oricât de curios ar părea, între Proust şi *haiku*: „Proust şi *haiku*-ul se întâlnesc" în raportul pe care-l stabilesc cu senzaţia, cu afectul şi cu moartea.[147] Mântuirea lumii prin poem nu este, oare, ceea ce se întâmplă în *Căutarea timpului pierdut* a lui Proust? Această „mare dramă a Voinţei de a Scrie" nu putea fi concepută decât într-o „perioadă de regresie, de extincţie a literaturii: poate că «esenţa» lucrurilor apare atunci când ele sunt gata să moară"[148]. Graţie lui Proust, literatura a cunoscut un moment de răgaz. Ce amânare îi mai putem oferi astăzi?

Alături de firul antimodern, întreţesut cu el, alcătuindu-i trama dialectică, evoluează, de-a lungul cursului, un fir poetic, la fel de inedit la Barthes, care reabilitează poezia şi vede salvarea literaturii în poezie. El proclamă astfel „necesitatea de a lupta *astăzi* în numele Poeziei, care ar trebui să facă parte din «Drepturile omului»; ea nu este «decadentă», ci subversivă: subversivă şi vitală"[149]. Are loc aceeaşi răsturnare de situaţie ca şi în cazul clasicilor: minoritare, marginalizate, ameninţate, cele două categorii – antimodernul şi poeticul – devin subversive, noi, vitale.

---

144 Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 93.

145 *Ibidem*, p. 111.

146 *Ibidem*, p. 114.

147 *Ibidem*, p. 99.

148 *Ibidem*, p. 198.

149 *Ibidem*, p. 82.

Poemul are capacitatea de a mântui lumea, pentru că este adeziune – discretă, particulară, reziduală – la fiinţă. Chiar dacă lucrul acesta nu-l va surprinde pe cititorul lui Bonnefoy sau Jaccottet, este exact mesajul pe care i-l transmite un *haiku* lui Barthes: „*Haiku*-ul este *adeziune* la ceea ce *este*"[150], adică o prezenţă la marginea absenţei, prezenţă desprinsă din absenţă. *Satori* (în *zen*), *kairos* (la sceptici), epifanie (la Joyce), moment de adevăr (la Proust), clipă pregnantă (la Diderot), incident – acestea sunt denumirile pe care Barthes le dă poemului, a cărui intenţionalitate este – frumoasă expresie – de „«a lua spuma» realităţii"[151], de „a captura o *frântură* de prezent"[152]. Poemul „capturează *pe viu*" vibraţia lumii, ca un «acord instantaneu între ceea ce e văzut, observat şi ceea ce e scris» sau, cel puţin, dă acest sentiment, pentru că este întotdeauna produs după consumarea faptului, de către Memorie[153], fie şi printr-o „memorie imediată" în cazul *haiku*-ului[154]:

Cojind o pară,
Picături tandre
Alunecă pe lama cuţitului.

Dând exemplul acestui *haiku* al lui Shiki – „foarte frumos", spune el –, Barthes vede în el cea mai fină „diviziune a realului", care face din poem o „culme a particularului" (Proust): prezenţa fructului în picătura prelinsă pe lama cuţitului, nu abstracţia, ci expresia, precum acea *subtilitas* a unei naturi moarte de Chardin. Şi conchide: „Chiar aceasta ar putea fi definiţia Poeziei: ea ar fi, în concluzie, limbajul Realului, ajuns acolo unde ori nu se mai poate diviza, ori nu mai este interesat de o nouă diviziune"[155].

---

[150] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 110.

[151] *Ibidem.*

[152] *Ibidem*, p. 137.

[153] *Ibidem*, p. 139.

[154] *Ibidem*, p. 86.

[155] *Ibidem*, p. 119.

Cel mai curios este că, prin această recunoaştere a poeziei ca prezenţă, Barthes se apropie de Claudel, un scriitor despre care vorbea numai de rău în anii 1950 (dar se referea la dramaturg) şi a cărui frenezie asertivă i se părea, în *Neutrul*[156], tipică pentru aroganţa modernă. „Asta, mi se pare, a spus Claudel": „Singur poetul deţine secretul acelei clipe sacre, în care *înţepătura esenţială* vine dintr-odată să introducă [...] solicitarea unei forme"[157]. Este o formulă pe care Barthes o consideră, de-acum, o „admirabilă definiţie a *haiku*-ului". Găseşte chiar la Claudel singurul vers occidental pe care-l aseamănă fără rezerve cu un *haiku*, după ce-l fragmentează în trei părţi[158]:

Ploaia
Cade
Peste pădurile de la ora şase.

Ilustrare perfectă a poemului văzut ca o „co-prezenţă" sau ca o „legătură instantanee"[159]. Astfel, poemul, prin ne-romanescul prezenţei, este o asumare a fiinţei într-o „strălucire de limbaj"[160] sau o „evanescenţă a limbajului în favoarea unei certitudini a realităţii"[161]. Ca şi când madlena lui Proust ar rămâne suspendată, lăsată ca atare, fără să devină punctul de plecare al unei întregi aventuri, fără ca „bucăţelele de hârtie" japoneză să fie înmuiate în apă pentru a da la iveală întregul Combray.

Pregătirea romanului se dovedeşte a fi o propedeutică a poemului sau a unei „terţe forme" poetice, redusă la semnalarea prezenţei pure, la captura „lucrului în sine": „Ah, violeta aceasta",

---

156 Roland Barthes, *Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., p. 197.

157 *Idem*, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., pp. 119-120.

158 *Ibidem*, p. 76.

159 *Ibidem*, p. 121.

160 *Ibidem*, p. 188.

161 *Ibidem*, p. 113.

iată cum face un *haiku* să apară floarea, fără să spună nimic altceva, în afara acestei semnalări, şi, mai ales, fără să interpreteze.[162] Poemul se mulţumeşte să spună că nu se poate spune[163]:

„Uite, uite"
E tot ce am putut spune
În faţa florilor de pe muntele Yoshino

În vreme ce romanul, prin naraţiune, interpretare, generalizare şi abstracţie, prin legătura stabilită între epifanii sau momentele de adevăr, introduce falsitatea şi minciuna[164], Barthes numeşte această mişcare a poemului *„întoarcerea la literă"*, adică mântuirea limbii: „*Haiku*-ul (fraza bine construită, poezia) ar fi capătul de drum, înălţarea spre *literă*"[165].

Romanul lui Barthes n-ar fi fost şi nu era un roman, şi cu atât mai puţin un Text, ci un poem: „*Romanul* trebuie să fie înţeles, încetul cu încetul, ca Roman Absolut, Roman Romantic, Roman *poikilos*, Roman ca Tendinţă a Epocii; altfel spus, orice operă"[166], sugera el, în drumul său spre poem. Apoi, la finalul cursului, reluând pe cont propriu reflecţia lui Mallarmé asupra Cărţii, nu mai ezită să afirme: „Proza esenţială este Vers"[167].

*

La finalul ultimei sale prelegeri, după ce şi-a exprimat regretul că nu are o operă de oferit, Barthes a schiţat, totuşi, cum spunea el, „profilul Operei pe care aş vrea s-o scriu eu sau să fie scrisă astăzi pentru mine"[168]. Această operă dorită de el era definită prin

---

[162] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 123.

[163] *Ibidem*, p. 125.

[164] *Ibidem*, p. 161.

[165] *Ibidem*, p. 126.

[166] *Ibidem*, p. 203.

[167] *Ibidem*, p. 372.

[168] *Ibidem*, p. 377.

trei adjective: *simplă*, *filială* şi *dezirabilă*, trei calificative deconcertante sau care par provocatoare, dacă nu ne dăm seama că întregul curs, pe durata celor patru ani, s-a apropiat, puţin câte puţin, de o poetică antimodernă a prezenţei.

Simplă: opera ar trebui să fie lizibilă, lipsită de ironie, fără ghilimele sau ascunzişuri, în întregime de gradul întâi, spre deosebire de textele moderne, dificile, alambicate, pe care Barthes le elogiase până atunci. Ar trebui să semene cu unul dintre acele *haiku*-uri sau poeme pe care le lăuda acum pentru claritatea lor, la limita limbajului şi a tăcerii.

Filială: opera ar trebui să îmbrăţişeze tradiţia, să-i continue pe cei vechi, spre deosebire de operele de ruptură, preţuite de avangarde; ea ar recunoaşte ceea ce le datorează unor Pascal, Chateaubriand, Proust, evocaţi fără încetare de Barthes, care nu se mai teme să citeze cuvintele rostite de Verdi în 1870 – „Să ne întoarcem spre trecut, va fi un progres"[169] – şi nici să se despartă de aliaţii săi: „Filiaţia trebuie să se facă prin *alunecare*. [...] *Alunecarea* se opune unui cuvânt de ordine al avangardei pe care trebuie, cu luciditate, să-l abandonăm (fiindcă avangarda se poate înşela): *deconstrucţia*"[170].

În fine, *dezirabilă*: spre deosebire de textul „scriptibil", de textul de plăcere, opera ne-ar face să iubim limba franceză: „Punere între paranteze a Operelor modernităţii contemporane. Un fel de Fixaţie, de Regresiune spre Dorinţa faţă de un anume trecut", recunoştea Barthes.[171]

„Plăcerea clasicilor" – nu acesta era titlul unuia dintre primele articole ale lui Barthes, din 1944? „Trebuie să ne îndreptăm către esenţial; nu este o chestiune de morală, ci una care ţine de plăcere – şi nu există plăcere mai mare decât o disciplină fructuoasă"[172].

---

[169] „Ritorniamo all'antico, sarà un progresso", ar fi spus Verdi.

[170] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 381.

[171] *Ibidem*, p. 384.

[172] *Idem*, „Plăcerea clasicilor", art.cit. p. 62.

Concluzie: Reacţionarii plini de farmec

Ideile şi oamenii. Între cele dintâi, care formează un sistem de gândire destul de coerent, o viziune asupra lumii marcată de câteva constante pe termen lung, şi cei din urmă, diverşi, capricioşi, veleitari, discordanţele au apărut foarte repede. Rari sunt scriitorii, mai cu seamă în secolul XX, la care se regăsesc toate trăsăturile antimodernităţii în maniera lui Joseph de Maistre, Chateaubriand sau Baudelaire. La Paulhan, Barthes sau Gracq, referinţele la contrarevoluţie, la anti-Iluminism sau la păcatul originar se estompează ori dispar cu totul. De aceea, se va crede, poate, c-am abuzat de un termen care, folosit în mai multe sensuri de-a lungul timpului, şi-a pierdut precizia. Prea mult antimodern ucide antimodernul.

Partea întâi a cărţii a intenţionat să fixeze un cadru de referinţă, pornind de la cazurile cele mai sigure, şi nicidecum să impună un canon exclusiv. Din paleta culorilor antimodernităţii, fiecare este în măsură să aleagă după temperamentul său, iar selecţia făcută nu e niciodată completă. Între De Maistre şi Barthes, ar fi putut fi analizaţi şi alţi antimoderni, precum fraţii Goncourt, André Suarès, Claudel – salvat *in extremis* de Gracq şi Barthes –, Valéry, Daniel Halévy, Bernanos, Bataille şi Callois ori scriitorii supranumiţi „Husarii"[1]... Variantele s-ar fi putut înmulţi fără să afecteze pregnanţa listei de nume. Antimodernii nu se reduc, toţi, la un tip unic, pentru că libertatea face parte din crezul lor,

---

[1] *Les Hussards* este o mişcare literară franceză care s-a opus, în anii 1950, existenţialismului şi figurii intelectualului angajat, pe care-l întruchipa Sartre. Numele mişcării a fost dat de titlul romanului lui Roger Nimier, *Le Hussard bleu* (*Husarul albastru – n. trad.*).

însă diversitatea nu le infirmă statutul de conştiinţă dublă a modernilor, de critici moderni ai modernităţii sau de moderni văzuţi din spate, în aşa fel, încât, dacă noţiunea are vreo valoare, aproape toţi modernii ar fi putut apărea în această teorie a antimodernilor.

Amor fati

Denumirea de *antimodern* nu e univocă, ea depinde, aşa cum s-a văzut în fiecare capitol, de perspectivă. În mişcarea modernă, cineva este mereu antimodern în raport cu altcineva. Pentru Maritain, Bergson este un modern, ba chiar un modernist, condamnat pentru „modernism", cu numele ereziei catolice, pe când, pentru Péguy, el este un antimodern, în sensul în care pune la dispoziţie arme pentru a combate „lumea modernă" deterministă, pozitivistă, materialistă, mecanicistă, intelectualistă şi asociaţionistă. Thibaudet şi Benda, bergsonianul şi antibergsonianul, nu pot fi antimoderni în acelaşi mod. Primul este antimodern prin ecumenismul şi indulgenţa lui, prin modul în care vorbeşte cu aceeaşi uşurinţă despre Maurras, Barrès şi Bergson, în numele unui liberalism literar şi politic din ce în ce mai dificil de menţinut în anii 1930, riscând să ignore extremele, cu precădere suprarealismul şi comunismul. Cel de-al doilea este antimodern prin raţionalismul, criticismul şi clasicismul lui, prin antipatia faţă de literatura şi gândirea contemporane, motiv pentru care luările sale de poziţie au fost, uneori, pe nedrept confundate cu cele ale Acţiunii Franceze. Însă, atunci când polemizează, în ajunul celui de-al doilea război mondial, cu Bataille, Caillois şi Colegiul de Sociologie – antimoderni aflaţi în căutarea sacrului –, Benda este, cu siguranţă, un modern. În spatele lor se profilează Renan, unul dintre scriitorii cei mai echivoci, deopotrivă modern şi antimodern, adept al ştiinţei, dar care nu se lasă păcălit de scientism, ceea ce explică de ce Péguy face din el un responsabil pentru „lumea modernă", dar şi o ultimă rezistenţă în faţa „lumii moderne".

Paulhan, Gracq şi Barthes au fost contemporani, însă nu s-au zărit şi nu s-au întâlnit niciodată (sau foarte rar). Între ei a domnit

o vie neînţelegere, mergând până la ostilitate, fiindcă aleseseră tabere diferite în timpul războiului rece. Pentru Gracq, Paulhan este un modern, în sensul unui accelerator al entropiei, al unui *Domn Teste* (el extenuează literatura, spre oroarea lui Benda), însă, pentru Barthes, este, pur şi simplu, un reacţionar. Retrospectiv, poziţiile celor trei par foarte apropiate, la limita modernităţii, cu un pas în urma avangardei, urmând un principiu de tipul *dă şi ţi se va da*. Ei îşi exprimă adeseori aceeaşi reticenţă faţă de avangardă, iubesc aceiaşi scriitori demodaţi (Chateaubriand şi Stendhal, în cazul lui Gracq şi Barthes), ezită la unison când vine vorba de soarta adjectivului, transformat de multă vreme în ţap ispăşitor de către moderni, în purismul lor literar. Paulhan îl reabilitează în faţa Terorii suprarealiste şi a obsesiei acesteia pentru clişee; Gracq îl apără împotriva „scriiturii albe" şi „progresismului metalingvistic" al anilor 1950 şi 1960; Barthes însuşi, tentat mereu de neutru şi care crede că adjectivul este vâscos, arogant, agresiv, renunţă, în cele din urmă, la ideea de a-l mai suprima: „Să renunţăm la adjectiv? [...] Fără adjectiv, nu s-ar mai întâmpla nimic. [...] A suprima adjectivele din limbă înseamnă a o aseptiza până la distrugere, e ceva funebru."[2] Barthes acceptă, ca şi Paulhan, ca şi Gracq, că există „o vreme a amăgelii, o vreme a adjectivului", care este chiar cea a literaturii, constitutiv antimodernă, dacă nu chiar reacţionară. Cum spunea Rivarol, anticipând cu bun-simţ ambivalenţa antimodernă faţă de raritate: „Este un mare avantaj să scrii puţin, dar nu trebuie abuzat de asta". Antimodernul face echilibristică pe acest fir.

Desigur, Gracq şi Barthes nu sunt nişte scandalagii. Furia lor împotriva lumii – la urma urmelor, sunt nişte oameni furioşi – este conţinută, cizelată. În cazul lor, contrarevoluţia, anti-Iluminismul trec, evident, în plan secund, fără ca ei să devină zelatori ai secolului XVIII: dacă amândoi îl cruţă pe acel Rousseau precursor al „romantismului larg", Barthes aminteşte că a citit „mai mult Bossuet decât Diderot"[3], iar Gracq îl reduce pe Voltaire

---

[2] Roland Barthes, *Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., pp. 93-94.

[3] *Idem*, „Răspunsuri", art.cit., p. 1039.

la „un jurnalism ridicat la gradul său de excelenţă"[4]. Ideile fixe ale antimodernităţii îi inspiră mai puţin decât Chateaubriand, Flaubert sau Baudelaire. Pesimismul şi păcatul originar nu par să le mai influenţeze gândirea, iar pe Schopenhauer nu-l citează. Gracq l-a înlocuit într-un mod avantajos cu Spengler, Barthes cu Nietzsche şi amândoi se întâlnesc în asentimentul faţă de noţiunea nietzscheană de *amor fati* ca deznodământ, redenumire sau înlocuire a protestului antimodern: „Deviza mea pentru ceea ce este măreţ în om este *amor fati*: să nu vrei nimic altceva decât ceea ce este – nici în faţa, nici în urma ta, nici în veacul veacurilor"[5], scria Nietzsche în *Ecce Homo*, sau: „[...] ceea ce are caracterul necesităţii nu mă răneşte; *amor fati*, acesta e fondul naturii mele"[6]. *Amor fati* defineşte o fantasmă eliberată de resentiment, un consimţământ la viaţă, „adeziunea veselă la necesitate", cum spunea Gracq[7], „adevărata devenire dialectică", cum preciza Barthes la finalul ultimului său curs la Collège de France[8], după care cita injoncţiunea dragă lui Nietzsche: „Devino ceea ce eşti!"[9] După modelul budismului lăudat de Schopenhauer ca fiind negarea Voinţei, Barthes, sedus şi el de filozofia *zen*, explică sensul recomandării nietzscheene: „Pasivitate superioară, transcendentă"[10]. *Amor fati*: nu este, oare, acesta ultimul cuvânt al antimodernităţii? Un ultim cuvânt care nu putea fi înţeles *a priori*, promisiunea unei

---

[4] Julien Gracq, *Citind, scriind, op.cit.*, vol. II, p. 742.

[5] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, op.cit.*, vol. VIII, tomul I, p. 275.

[6] *Ibidem*, p. 332.

[7] Julien Gracq, „Răspuns la o întrebare legată de poezie", *op.cit.*, vol. II, p. 1173.

[8] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 384.

[9] Friedrich Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra*, în *Opere filozofice complete*, ed.cit., vol. VI, p. 259. Injoncţiunea este un citat din Pindar, *Ode pythice*, II, v. 72, pe care Nietzsche îl reia în paragraful 270 din *Gai Savoir* (*Ştiinţa veselă*), puţin înainte de opţiunea pentru *amor fati*, redată în paragraful 276.

[10] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 218.

Vita Nova dincolo de pesimism sau „un Optimism fără Progresism”[11], cum zicea Barthes, energia disperării lui Chateaubriand, nihilismul activ al lui Nietzsche, „apelul la primul venit” al lui Paulhan sau „vitalitatea disperată” a lui Pasolini.[12]

Cine pierde câştigă

Dacă există o constantă – între toate variantele colective şi individuale ale tradiţiei antimoderne – care nu poate fi întrevăzută decât *post factum*, după ce unii şi alţii au fost zugrăviţi rând pe rând, este familiaritatea luptei duse pe un front răsturnat sau în „ariergarda avangardei”, după fericita formulă găsită de Barthes. Antimodernii sunt nişte franctirori. Chateaubriand susţine monarhia, aşa cum sfoara îl susţine pe spânzurat, duplicitate pentru care Barbey d'Aurevilly şi Maurras nu-l iartă. Pentru Gracq, care îl numeşte cu simpatie „servitorul bizar şi fidel al eşecului”, „omul devotat regilor, pe care-i preferă detronaţi”[13], duplicitatea îi face, dimpotrivă, tot farmecul. „Mulţumindu-se să afişeze odată pentru totdeauna la pălărie cocarda ostentativă a cauzei pierdute, [Chateaubriand] se bucură să corupă zâmbetele şi omagiile, luându-şi în derâdere propria fidelitate faţă de tineretul «progresist» din faţa lui.” Exemplar, în această privinţă, a fost triumful său pe străzile Parisului în 1830, în vreme ce Restauraţia se prăbuşea.

Pentru antimodern, o politică a mai-răului este adeseori un câştig nesperat: „[...] acolo unde predică dispariţia, el se salvează de fiecare dată”, spune Gracq despre Chateaubriand. Fiasco-ul îi adaugă vieţii o „picătură de amărăciune, care te-ajută să îmbătrâneşti frumos”, iar Chateaubriand îşi cheltuieşte energia cu generozitate după 1830, pentru o monarhie care nu mai există.

---

[11] Roland Barthes, *Pregătirea romanului. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1978-1979 şi 1979-1980*, ed.cit., p. 377.

[12] *Idem, Neutrul. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1977-1978*, ed.cit., p. 106.

[13] Julien Gracq, « Le Grand Paon » („Marele Păun” – 1960), în *Preferinţe, op.cit.*, vol. I, p. 921.

Rezultă că „totul îi aduce avantaje", fie morale, fie materiale.[14] Antimodernul se joacă de-a cine-pierde-câştigă, fiindcă experienţa lui melancolică îi oferă o pavăză retorică inexpugnabilă. Eşecul în lume reprezintă condiţia care face posibilă continuarea la nesfârşit a activităţii literare. Chiar dacă nu vituperează mereu, fiindcă nu toţi o fac, verva antimodernului e de nestăpânit: nimic mai emblematic decât stilul lui Péguy, vibrând fără încetare.

Ce loc ocupă antimodernii pe eşichierul politic? La dreapta stângii, ca în ariergarda avangardei? Se spune că intelectualii încep adesea prin a fi de stânga, dar nu sfârşesc întotdeauna la fel. „Acest Talleyrand al spiritului a restaurat tradiţia împotriva revoluţiei literare, la care participase la fel de mult ca oricare altul", spunea Thibaudet despre Sainte-Beuve, „romantic răsturnat" şi fondator al tradiţiei literare franceze, mediator între Chateaubriand şi Michelet, după Maurras, şi model al „empirismului organizator". Un „iacobin ministru [...] este întotdeauna contrariul unui ministru iacobin", observa Thibaudet[15] – remarcă valabilă pentru o mulţime de alţi antimoderni, care cer „Ordine şi indisciplină". Péguy este, încă o dată, un bun exemplu pentru tendinţa „dextrogiră" a literaturii, cum o numea Thibaudet, dar şi Gracq, ba chiar şi Barthes, ultimul aspirând, în anii 1970, să scrie *Mitologiile* stângii, după ce le realizase pe cele ale micii burghezii de dreapta, în anii 1950. Antimodernii seamănă adesea cu nişte moderni care şi-ar fi abandonat entuziasmele din tinereţe. Paulhan reamintea că fusese dadaist, iar Gracq – suprarealist. Neo-conservatorii americani de la începutul secolului XXI, intelectuali de stânga odinioară, dar alăturaţi conservatorismului lui Léo Strauss şi sătui de liberalism, în sensul american al termenului, reprezintă varianta contemporană a antimodernului sau, în Franţa, „noii reacţionari", denunţaţi opiniei publice în 2002.[16] Antimodernii

[14] Julien Gracq, „Marele Păun", *op.cit.*, p. 924.

[15] Albert Thibaudet, „Estetica celor trei tradiţii", art.cit., pp. 6-7.

[16] Maurice T. Maschino, « Les nouveaux réactionnaires » („Noii reacţionari"), în *Le Monde diplomatique* (*Lumea diplomatică*), octombrie 2002; Daniel Lindenberg, *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires* (Noua

sunt, se pare, nişte moderni dezamăgiţi, care şi-au abandonat cea dintâi iubire şi-şi reneagă epoca. Această schemă este frecventă, dar nu şi imuabilă. Bernanos, frumos specimen de antimodern, a început ca militant regalist înverşunat. Putem, cel puţin, deduce din asemenea tergiversări că antimodernii nu sunt niciodată nişte conservatori tradiţionali, de familie. Iată de ce antimodernitatea nu e deloc incompatibilă cu anumite comportamente care pot fi numite oricum, dar nu conservatoare (apolitismul lor estetic, refuzul angajării nu exclud civismul). Există la antimoderni o falie şi o indisciplină inalienabile, care fac din ei contrariul celor de centru, fiindcă dreapta îi consideră de stânga, iar stânga – de dreapta. Negăsindu-şi locul, ei pierd pe ambele fronturi, dar îşi transformă eşecul în câştig.

Putem crede că fenomenul antimodern, în ambiguitatea lui, este legat de dificultatea pe care dreapta o resimte, în Franţa, de a-şi asuma denumirea, mai ales când vine dinspre stânga, într-o cultură politică în care legitimitatea este la stânga, de la Revoluţie, romantism şi Republică încoace? Dreapta este rareori mândră de ea însăşi, pentru că este identificată, de regulă, cu emigraţia, cu „nenorocirile patriei" şi „vagoanele de străini", cu obscurantismul şi autoritarismul. Îi lipseşte un mit care s-o susţină, comparabil cu mitul progresului al stângii, un apel la ordine cu atât mai puţin entuziasmant şi cu atât mai neplăcut, cu cât oamenii ei sunt convertiţi de la stânga. Thibaudet observa cu perspicacitate „ceva în neregulă, o contradicţie" în principiul doctrinelor care se reclamă de la tradiţie: „S-ar cuveni ca, prin definiţie, să fim tradiţionali împreună cu cineva. [...] Dar, în acelaşi timp şi într-o măsură mai mare, devenim tradiţionali împotriva altcuiva."[17] Graţie tradiţiei antimoderne, dreapta împrumută mitul stângii, întorcându-l pe dos ca pe-o mănuşă. În isteria politică generală, antimodernul este un pervers. Iată de ce, într-o societate în care denumirea de „liberal" rămâne o injurie, el poate servi, într-adevăr, drept mască pentru neo-conservatori.

---

chemare la ordine. Anchetă asupra noilor reacționari), Éditions du Seuil, colecţia « La République des idées », Paris, 2002.

[17] Albert Thibaudet, „Estetica celor trei tradiţii", art.cit., p. 6.

Între avangarde şi ariergarde, în ariergarda avangardei sau în avangarda ariergardei, revendicându-şi dreptul de a inventaria, reclamându-se de la scepticism şi libertate, antimodernii ocupă o poziţie în aparenţă incomodă, dar o poziţie din care obţin, cu toate acestea, un avantaj sigur. Thibaudet spunea despre liberal că, aflat „între dreapta şi stânga, seamănă cu un liliac". I se cere neîncetat să aleagă între cele două: „«Sunt pasăre, priviţi-mi aripile. Sunt şoarece, trăiască şobolanii!»[18] Trebuie să fii ori şoarece, ori pasăre."[19] Şi iată-l la ananghie. Fără îndoială, însă, Thibaudet cunoaşte morala fabulei, care se termină cu victoria liliacului: „Prin răspunsu-i adecvat / Viaţa de două ori şi-a salvat". Antimodernul reuşeşte să-şi impună ambiguitatea – „atopia", cum o numea Barthes, care, aflat necontenit în căutarea unei „terţe forme", inclasabile, cita fabula lui La Fontaine drept un model[20] în această privinţă.

Ca şi liliacul, antimodernul converteşte marginalitatea politică şi handicapul ideologic în avantaj estetic. Există în el o incoerenţă ireductibilă, care-i dă putere. Chiar şi Benda, herald al coerenţei, este copleşit de paradoxuri, care-l fac, aşa cum spunea Guéhenno, „insuportabil şi, totuşi, simpatic"[21]. Iar Bernard Lazare poate să nu ia în seamă proferările explicit antisemite ale lui Bloy, pentru a se recunoaşte mai bine în atitudinea lui.

Antimodernul este reversul, este refugiul modernului, replierea sa indispensabilă, este rezerva şi resursa lui. Fără antimodern, modernul şi-ar găsi sfârşitul, fiindcă antimodernii echivalează cu libertatea modernilor sau cu modernii plus libertatea. Refuzând orice tiranie a gândirii, adoptând, în faţa oricărei alternative, o veritabilă atitudine critică, ei nu sunt – în plan literar sau politic

---

[18] Citat din fabula lui La Fontaine, *Liliacul şi cele două nevăstuici*: « Je suis oiseau, voyez mes ailes. Je suis souris, vivent les rats ! »

[19] Albert Thibaudet, „Citind *Memoriile unui turist*", art.cit., p. 915.

[20] Roland Barthes, « Texte à deux (parties) » („Text în doi/două [părţi]" – 1977), în *Opere complete*, ed.cit., vol. V, p. 388.

[21] Jean Guéhenno, *Jurnalul anilor negri, 1940-1944*, 17 august 1940, ed.cit., p. 29.

– nici de dreapta, nici de stânga, nu în sensul în care Zeev Sternhell îl vedea în Barrès pe precursorul fascismului[22], ci în sensul acelei neutralizări cerute de Barthes. Antimodernul este neutrul în care Barthes se întâlneşte cu De Maistre.

Gracq îl numeşte pe Chateaubriand „un reacţionar plin de farmec"[23]. Nici că se putea o definiţie mai bună a antimodernului: reacţiunea plus farmecul, cu alte cuvinte parcurgerea reacţiunii, reacţiunea împotriva reacţiunii, ori ironia reacţiunii şi aflarea unui alt nume pentru pesimism. Gracq adaugă – ne aflăm în 1960 – că este vorba de un „personaj pe care epoca noastră îl reactualizează în mai multe feluri". La cine se gândeşte? Fără îndoială că la el însuşi. Moderni dezvrăjiţi sau contrariaţi, *reacţionari plini de farmec*, antimodernii sunt sarea şi piperul modernităţii.

---

[22] Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France* (*Nici dreapta, nici stânga. Ideologia fascistă în Franţa* – 1983), Fayard, Paris, 2000.

[23] Julien Gracq, „Marele Păun", art.cit., p. 921.

Notă bibliografică

Anumite pasaje sau capitole au fost publicate anterior sub o altă formă: « Joseph de Maistre entre "politique expérimentale" et "métapolitique" : une diction sublime » („Joseph de Maistre între «politica experimentală» şi «metapolitică»: o rostire sublimă"), în *Dire il politico. Dire le politique. Il discorso, le scritture e le rappresentazioni della politica* (*Zicerea politicului. Discursul, scrierile şi reprezentările politicii* – editor Bruna Consarelli), Dedam, Padova, 2001; « Chateaubriand derrière Lacordaire » („Chateaubriand, modelul lui Lacordaire"), în *Mémoire dominicaine* („Lacordaire, scriitor"), nr. 17, 2003; « Anatole Leroy-Beaulieu, Bernard Lazare, Léon Bloy. Antisémitisme ou antimodernisme ? » („Anatole Leroy-Beaulieu, Bernard Lazare, Léon Bloy. Antisemitism sau antimodernism?"), în *Les Cahiers du judaïsme* (*Caietele iudaismului*), nr. 11, 2002; « Péguy antimoderne » („Péguy antimodern"), în *Le Débat*, nr. 128, ianuarie 2004; « Thibaudet, le dernier critique heureux » („Thibaudet, ultimul critic fericit"), în *Le Débat*, nr. 120, 2002; « Gracq est-il un moderne ? » („Este Gracq modern?"), în *Revue des Lettres modernes, Cahiers Julien Gracq*, nr. 2, 1994; « Le roman de Roland Barthes » („Romanul lui Roland Barthes"), în *Critique*, nr. 678, noiembrie 2003.

Referinţe*

AGATHON (pseudonimul lui Henri Massis şi Guillaume de Tarde) – *L'Esprit de la Nouvelle Sorbone. La crise de la culture classique, la crise du français* (*Spiritul Noii Sorbone. Criza culturii clasice, criza limbii franceze*), Mercure de France, Paris, 1911

ALAIN (pseudonimul lui Émile Charrier) – « Thibaudet politique » („Thibaudet politician"), *NRF*, iulie 1936

AMIEL, Henri-Frédéric – *Fragments d'un journal intime* (*Fragmente dintr-un jurnal intim*), Georg, Geneva, 1883-1884

AMPÈRE, Jean-Jacques – *Mélanges d'histoire littéraire et de littérature* (*Scrieri de istorie literară şi de literatură*), Michel Lévy, Paris, 1867

ANGLÈS, Auguste – *André Gide et le premier groupe de la* NRF. *L'Âge critique 1911-1912* (*André Gide şi primul grup de la* NRF. *Perioada critică 1911-1912*), Gallimard, Paris, 1986 [*L'humanisme foisonnant d'Albert Thibaudet* (*Umanismul plenar al lui Albert Thibaudet*)] • *Anthologie du vers unique* (*Antologie de vers unic* – alcătuită de Georges Schéhadé), Ramsay, Paris, 1977

ANTLIFF, Mark – *Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde* (*Inventarea lui Bergson. Politica culturală şi avangarda pariziană*), Princeton, Princeton U.P., 1993

APOLLINAIRE, Guillaume – *Œuvres en prose complètes* (*Opere complete în proză* – editori Pierre Caizergues şi Michel Décaudin), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1991

ARNAULD, Michel – « Explications » („Explicaţii"), *NRF*, iulie 1919

ARON, Robert şi Arnaud DANDIEU – *Décadence de la nation française* (*Decadenţa naţiunii franceze*), Rieder, Paris, 1931

ASTORG, Bertrand d' – « Au Collège de Sociologie » („La Colegiul de Sociologie"), *Les Nouvelles Lettres*, nr. 4, decembrie 1938

BAINVILLE, Jacques – « Un clerc » („Un cărturar"), *Revue universelle*, 1 septembrie 1929

* Titlurile de cărţi şi articole sunt aranjate în ordine alfabetică, fără a ţine cont de articolele hotărâte *le, la, les* şi nehotărâte *un, une, des* (*n. red.*).

BALLANCHE, Pierre-Simon – *Œuvres* (*Opere*), Paris, 1833 [*Palingénésie sociale* (*Palingenezie socială*)]

BALZAC, Honoré de – *La Comédie humaine* (*Comedia umană* – ed. P.-G. Castex), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1976-1981 [*Le Médecin de campagne* (*Medicul de ţară*) / *Illusions perdues* (*Iluzii pierdute*)]

BAPTISTE-MARREY – *De la dilatation d'estomac et de ses conséquences* (*Despre dilatarea stomacului şi consecinţele ei*), în *Qui vive? Autour de Julien Gracq* (*Cine să trăiască? În jurul lui Julien Gracq*) – q.v.

BARBÉRIS, Pierre – *Romantisme et politique, 1815-1851* (*Romantism şi politică, 1815-1851* – Colocviu ţinut la Şcoala Normală Superioară de la Saint-Cloud, 1966), Armand Colin, Paris, 1969 [« Mal du siècle, ou d'un romantisme de droite à un romantisme de gauche » („Răul de secol, sau de la un romantisme de dreapta la un romantism de stânga")]

BARRAL, Georges – *Cinq journées avec Charles Baudelaire à Bruxelles* (*Cinci zile alături de Charles Baudelaire la Bruxelles*), *Le petit Bleu*, septembrie – octombrie – noiembrie 1907; Obsidiane, Paris, 1995

BARRÈS, Maurice – *Mes Cahiers* (*Caietele mele*), Plon, Paris, 1994 • *Le Voyage de Sparte* (*Călătoria la Sparta*), Juven, Paris, 1906

BARRUEL, Augustin – *Le Patriote véridique, ou Discours sur les vraies causes de la Révolution actuelle* (*Patriotul veridic, sau Discurs despre adevăratele cauze ale Revoluţiei actuale*), 1789

BARTHES, Roland – « À l'avant-garde de quel théâtre? » („În avangarda cărui teatru?"), *Théâtre populaire*, 1956 • „À propos du numéro spécial de *Confluences* sur les problèmes du roman » („În legătură cu numărul special din *Confluences* despre problemele romanului" – nr. 21-24, iulie-august 1943), *Existences* (1943) • « Barthes en bouffées de langage » („Barthes în intermitenţe de limbaj"), *Les Nouvelles littéraires*, 21 aprilie 1977 • *Comment vivre ensemble. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976-1977* (*Cum se trăieşte împreună. Note de curs şi de seminar la Collège de France, 1976-1977*), Éditions du Seuil-IMEC, Paris, 2002 • *Correspondance* (*Corespondenţă* – editor Jean Bruneau), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1980-1998 • « Critique muette et aveugle » („Critică mută şi oarbă"), *Lettres nouvelles*, noiembrie 1954 • « De Gaulle, les Français et la littérature » („De Gaulle, francezii şi literatura"), *France-Observateur*, 12 noiembrie 1959 • « Délibération » („Deliberare"), *Tel quel*, iarna 1979 • « Dialogue à propos de J.-L. Barrault » („Dialog în legătură cu J.-L. Barrault"), *Théâtre populaire* (*Teatrul popular*), martie-aprilie 1955 • « *Godot* adulte » („*Godot* adult"), *France-Observateur*, 10 iunie 1954 • « Homme pour homme » („Om pentru om"), *Théâtre populaire*, martie-aprilie 1955 • « Littérature littérale » („Literatura literală"), *Critique*, septembrie-octombrie 1955 • « Littérature objective » („Literatură obiectivă"),

Critique, iulie-august 1954 • *Le Neutre. Cours au Collège de France, 1977-1978* (*Neutrul. Note de curs și de seminar la Collège de France, 1977-1978*), Éditions du Seuil, Paris, 2002 • *Œuvres complètes* (*Opere complete* – editor Éric Marty), Éditions du Seuil, Paris, 2002 [*Le Degré zéro de l'écriture* (*Gradul zero al scriiturii*) / *Essais critiques* (*Eseuri critice*) : « Le dernier des écrivains heureux » („Ultimul dintre scriitorii fericiți") / *Leçon* (*Lecție*) / « La mort de l'auteur » („Moartea autorului") / *Prétexte: Roland Barthes* (*Pretext: Roland Barthes*) / « Recherches sur la rhétorique » („Cercetări asupra retoricii") / *Roland Barthes par Roland Barthes* (*Roland Barthes despre Roland Barthes*) / « Soirées de Paris » („Seri la Paris") / « Tant que la langue vivra » („Atâta timp cât limba va fi vie") / « Texte à deux (parties) » („Text în doi/două [părți]" – 1977)] • « Plaisir aux classiques » („Plăcerea clasicilor"), *Existences* (*Existențe*), nr. 32, 1944 • « Pour un Chateaubriand de papier » („Pentru un Chateaubriand de hârtie"), *Le Nouvel Observateur*, 10 decembrie 1979 • *La Préparation du roman. Notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1978-1979 et 1979-1980* (*Pregătirea romanului. Note de curs și de seminar la Collège de France, 1978-1979 și 1979-1980* – editor Nathalie Léger), Éditions du Seuil-IMEC, Paris, 2003 • « Réflexions sur le style de *L'Étranger* » („Reflecții despre stilul *Străinului*"), în *Existences* (*Existențe*), iulie 1944) • « La réponse de Kafka » („Răspunsul lui Kafka"), *France-Observateur*, 1960 • « Réponse de Roland Barthes à Albert Camus » („Roland Barthes îi răspunde lui Albert Camus" (4 februarie 1955) • « Réponses » („Răspunsuri"), *Tel quel*, toamna 1971 • *Sollers écrivain* (*Sollers-scriitorul*), Éditions du Seuil, Paris, 1979 • « Suis-je marxiste ? » („Sunt eu marxist?"), *Lettres nouvelles*, iulie-august 1955 • « Sur le régime du général De Gaulle » („Despre regimul generalului De Gaulle"), *14 Juillet* (*14 Iulie*), 18 iunie 1959 • « Témoignage sur Robbe-Grillet » („Mărturie asupra lui Robbe-Grillet"), *Clarté*, decembrie 1961 • « Le théâtre français d'avant-garde » („Teatrul francez de avangardă"), *Le Français dans le monde* (*Franceza în lume*), iunie-iulie, 1961 • *Théorie d'ensemble* (*Teorie de ansamblu*), Éditions du Seuil, « Tel quel », Paris, 1968 [*Drame, poème, roman* (*Dramă, poem, roman*)] • « La vaccine de l'avant-garde » („Vaccinul avangardei"), *Lettres nouvelles*, martie 1955 • « Vingt mots clés pour Roland Barthes » („Douăzeci de cuvinte-cheie pentru Roland Barthes""), *Magazine littéraire*, februarie 1975

BATAILLE, Georges – *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Gallimard, Paris, 1970-1988 [*Les Larmes d'Éros* (*Lacrimile lui Eros*) / *La Part maudite* (*Partea blestemată*) / *La Souveraineté* (*Suveranitatea*)]

BATAILLE, Georges; Roger CAILLOIS, Michel LEIRIS – « Déclaration du Collège de Sociologie sur la crise internationale » („Declarația Colegiului de Sociologie în legătură cu criza internațională"), *NRF*, noiembrie 1938

BAUDELAIRE, Charles – *Correspondance* (*Corespondență* – editori Claude Pichois și Jean Ziegler), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1973 [« Réponses » („Răspunsuri")] • *Œuvres complètes* (*Opere complete* – editor Claude Pichois), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1975-1976 [« Anniversaire de la naissance de Shakespeare » („Aniversarea nașterii lui Shakespeare") / « Aphorismes » („Aforisme") / *De quelques préjugés contemporains* (*Despre câteva prejudecăți contemporane*) / *Exposition universelle* (*Expoziția universală*) / *Les Fleurs du mal* (*Florile răului*) : *Le Cygne* (*Lebăda*) ; *Le Gouffre* (*Abisul*) ; *Mœsta et errabunda* (*Suferință și rătăcire*) ; *Obsession* (*Obsesie*) ; *Les Sept Vieillards* (*Cei șapte bătrâni*) ; *Le Voyage* (*Călătoria*) / *Fusées* (*Străfulgerări*) / *Hygiène* (*Igienă*) / « Listes de titres et canevas de romans et nouvelles » („Listă de titluri și fundaluri de romane și nuvele") / « Les Misérables » („Mizerabilii") / *Mon cœur mis à nu* (*Inima mea dezgolită*) / « Notes pour la rédaction et la composition du journal *Le Hibou philosophe* » („Note pentru redactarea și alcătuirea gazetei *Bufnița-filozof*") / *Le Peintre de la vie moderne* (*Pictorul vieții moderne*) / *Salon de 1846* (*Salonul din 1846*) / *Le Spleen de Paris* (*Spleen-ul parizian*) : *À une heure du matin* (*La ora unu dimineața*) ; *Assomons les pauvres !* (*Să-i snopim în bătaie pe săraci!*) ; *Déjà* ; *Le Joujou du pauvre* (*Jucăria săracului*) ; *Le Miroir* (*Oglin-da*) ; *Le Gâteau* (*Prăjitura*)]

BÉCARUD, Jean și Michel LEYMARIE – *Les « modérés » à travers les réflexions d'Albert Thibaudet dans la* NRF, *du Cartel des gauches aux lendemains du 6 février 34* (*„Moderații" prezenți în reflecțiile lui Albert Thibaudet din* NRF, *de la Cartelul forțelor de stânga până la urmările zilei de 6 februarie '34*), în *Les Modérés dans la vie politique française* – q.v.

BELPOMME, Judith – *Julien Benda, essayiste et publiciste* (*Julien Benda eseist și publicist*), teză de doctorat, Universitatea Paris-Nanterre, 2000

BENDA, Julien – « L'air du mois » „Aerul lunii" (rubrică ținută la *NRF*) [« À quelques-uns de la synagogue » („Unora de la sinagogă"), octombrie 1938 / « À un jeune communiste » („Unui tânăr comunist"), iulie și august 1935/« L'anonymat des écrits » („Anonimatul scrierilor"), iulie 1935 / « Anticommunisme et patriotisme » („Anticomunism și patriotism"), august 1938 / « Le cas de Curiace » („Cazul Curiatului"), mai 1940 / « Confusion dirigée » („Confuzie dirijată"), iunie 1936 / « Dangereux Israël » („Periculosul Israel"), martie 1939 / « Le devoir du clerc » („Datoria cărturarului"), ianuarie 1937 / « D'un nouveau parti » („Despre un nou partid"), iunie 1935 / « Donc, le 10 février » („Așadar, 10 februarie"), martie 1935 / « Double malfaisance » („Un rău dublu"), aprilie 1940 / « L'écrivain et la politique » („Scriitorul și politica"), ianuarie 1935 / « Enseignement à réviser » („Învățământul de revizuit"), aprilie 1939 / « Un étrange manifeste » („Un manifest straniu"), octombrie 1938 / « Équivoque exigée » („Echivocul impus"), septembrie 1938 / « La gauche devant l'Allemagne » („Stânga în fața Germaniei"), mai 1935 / « Un grand ministère »

(„Un mare Cabinet"), noiembrie 1937 / « Guerre et démocratie » („Război și democrație"), mai 1936 / « Pensée et journalisme » („Gândire și jurnalism"), decembrie 1936 / « Plus clerc que juif » („Mai mult cărturar decât evreu"), decembrie 1936 / « Pureté malfaisante » („Puritate dăunătoare"), sept. 1937 / « Une race » („O rasă"), martie 1939 / « Réactions » („Reacții"), iulie 1938 / « Refus de signature » („Refuzul semnăturii"), iulie 1937 / « Résignons-nous » („Să ne resemnăm"), aprilie 1938] • *Les Amorandes* • *Belphégor. Essai sur l'esthétique de la présente société française* (*Belphégor. Eseu asupra esteticii actualei societăți franceze*), Émile-Paul, Paris, 1918 • *Le Bergsonisme ou une philosophie de la mobilité* (*Bergsonismul sau o filozofie a mobilității*) Mercure de France, 1912 • *Billets de Sirius* (*Biletele lui Sirius* – articole din *Le Figaro*, 1916-1919), Le Divan, Paris, 1925 • *Les Cahiers d'un clerc* (*Caietele unui cărturar*), Émile-Paul, Paris, 1949 [*Un antisémite sincère* (*Un antisemit sincer*)] • « Le cas Paulhan » („Cazul Paulhan"), *Les Lettres françaises*, 9 octombrie 1947 • « La crise de la littérature contemporaine et la jeunesse » („Criza literaturii contemporane și tineretul"), *Confluences*, nr. 3, aprilie 1945 • « La crise de la morale cléricale » (Criza moralei cărturarilor), *NRF*, februarie 1940 • « De quelques traits du monde actuel » („Despre câteva trăsături ale lumii de astăzi"), *NNRF*, nr. 3, martie 1953 • *Délice d'Éleuthère* (*Deliciul lui Eleutheriu*) • « Les démocraties bourgeoises devant l'Allemagne » („Democrațiile burgheze față în față cu Germania"), *NRF*, noiembrie 1938 • *Dialogue d'Éleuthère* (*Dialogul lui Eleutheriu*), în *Cahiers de la quinzaine*, caietul al 5-lea din seria a 12-a, 1911; Émile-Paul, Paris, 1920 • *Dialogues à Byzance* (*Dialoguri la Bizanț*), Éditions de *La Revue blanche*, Paris, 1900 • *Discours à la nation européenne* (*Discurs către națiunea europeană*) • *Du style d'idées. Réflexions sur la pensée, sa nature, ses réalisations, sa valeur morale* (*Despre stilul ideilor. Reflecții asupra gândirii, asupra naturii, realizărilor și valorii ei morale*), Paris, Gallimard, 1948 • *Essai d'un discours cohérent* (*Eseu despre un discurs coerent*) • *Esquisse d'une histoire des Français dans leur volonté d'être une nation* (*Schiță a unei istorii a francezilor în sensul voinței lor de a fi o națiune*), Gallimard, Paris, 1932 • *La Fin de l'éternel* (*Sfârșitul eternului*), Gallimard, Paris, 1929 • « Un fossoyeur de la France: Jean Paulhan » („Un gropar al Franței: Jean Paulhan"), *Europe*, nr. 32, septembrie 1948 • *La France byzantine* (*Franța bizantină*), Gallimard, Paris, 1945 • *La Grande Épreuve des démocraties* (*Marea Încercare a democrațiilor*), Éditions de la Maison Française, New York, 1942 • « Les idées d'un républicain en 1872 » („Concepțiile unui republican în 1872"), *NRF*, iulie și august 1931 • *La Jeunesse d'un clerc* (*Tinerețea unui cărturar* – 1936), urmat de *Un régulier dans le siècle* (*Un recrut prin vremuri* – 1937) și de *Exercice d'un enterré vif* (*Exercițiul unui îngropat de viu* – 1944), prefață de Étiemble, Gallimard, Paris, 1968 • « Julien Benda répond à Charles Maurras » („Julien Benda îi răspunde lui Charles Maurras"), *Les Nouvelles littéraires*, 16 mai 1936 • « Lemmes » („Leme"), *Cahiers de la Plé-*

iade, nr. 1, aprilie 1946 • *Mémoires d'infra-tombe* (*Memorii de dincoace de mormânt*), Julliard, Paris, 1952 • *Mon premier testament* (*Primul meu testament*), *Cahiers de la quinzaine*, caietul al 3-lea din seria a 12-a, 1910; Gallimard, Paris, 1928 • « Note sur la réaction » („Notă asupra reacţiunii"), *NRF*, august 1929 • *L'Ordination* (*Hirotonisirea*), *Cahiers de la quinzaine*, caietul al 9-lea din seria a 12-a, 1911 şi caietul al 4-lea din seria a 14-a, 1912; Émile-Paul, Paris, 1913 • « Le peuple et les intellectuels. À propos de Paul Valéry » („Poporul şi intelectualii. În legătură cu Paul Valéry"), *L'Ordre*, 27 iulie 1945 • *Une philosophie pathétique* (*O filozofie patetică*), reeditat sub titlul *Sur le succès du bergsonisme* (*Despre succesul bergsonismului*), Mercure de France, Paris, 1914 • « Qu'est-ce que la critique ? » („Ce este critica?"), *NNRF*, mai 1954 • *Précision, 1930-1937* (*Precizie, 1930-1937*), Gallimard, Paris, 1937 [« L'autre erreur du marxisme » („Cealaltă eroare a marxismului"), în *La Dépêche de Toulouse*, 15 august 1933; text reluat sub titlul „Materialism dialectic" (Benda reia aproape *ad litteram* un mai vechi articol, « Le matérialisme historique » – „Materialismul istoric")] • « Le Préjugé de l'histoire » („Prejudecata istoriei"), *Les Nouvelles littéraires*, 14 iulie 1934 • « Problème psychologique. Le cas Paulhan » („O problemă de psihologie. Cazul Paulhan"), *L'Ordre de Paris*, 27 septembrie 1947 • « Récréation métaphysique » („Recreaţie metafizică"), *NRF*, noiembrie 1925 • « Regards sur le monde passé » („Priviri asupra lumii trecute"), *NRF*, septembrie 1935 • « Réponse à une lettre de Daniel Halévy » („Răspuns la o scrisoare a lui Daniel Halévy"), *NRF*, februarie 1931 • « Scholies. Esprit pur et esprit incarné » („Scolii. Spirit pur şi spirit întrupat"), *NRF*, ianuarie 1936 • *Les Sentiments de Critias* (*Sentimentele lui Critias*), Émile-Paul, Paris, 1917 • « Siegfried-Idyll » („Idila Siegfried"), *Les Lettres françaises*, 16 decembrie 1948 • « Sur l'intellectualisme de Valéry » („Despre intelectualismul lui Valéry"), *L'Ordre*, 30 iulie 1945 • *Sur le succès du bergsonisme* (*Despre succesul bergsonismului*), Mercure de France, Paris, 1914 • « Sur un texte de Renouvier » („În legătură cu un text al lui Renouvier"), *NRF*, decembrie 1930 • « Sur trois aspects du monde moderne » („Despre trei aspecte ale lumii moderne"), *NNRF*, iulie 1956 • *La Trahison des clercs* (*Trădarea cărturarilor*), Grasset, Paris, 1927 • « Le triptyque de M. Abel Hermant » („Trilogia d-lui Abel Hermant"), *NRF*, martie 1922

BÉNICHOU, Paul – *L'École du désenchantement. Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier* (*Şcoala dezamăgirilor. Sainte-Beuve, Nodier, Musset, Nerval, Gautier*), Gallimard, Paris, 1992 • *Morales du Grand Siècle* (*Moralele Secolului cel Mare* – 1948), Gallimard, « Folio essais », Paris, 1994

BERLIN, Isaiah – *The Crooked Timber of Humanity*, 1990, în versiune franceză: *Le Bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme* (*Lemnul noduros al umanităţii. Romantism, naţionalism şi totalitarism* – trad. Marcel Thymbres), Albin Michel, Paris, 1992 [„Joseph de Maistre şi originile totalitarismului"]

BERGIER, Nicolas – *Encyclopédie méthodique. Théologie (Enciclopedie metodică. Teologie)*, Panckoucke, Paris, 1788-1790

BERGSON, Henri – *Essai sur les données immédiates de la conscience (Eseu despre datele imediate ale conştiinţei* (1889), P.U.F., Paris, 1927 • *L'Évolution créatrice (Evoluţia creatoare)* • *Introduction à la metaphysique (Introducere în metafizică)* • *Matière et Mémoire (Materie şi Memorie)* • *Mélanges (Scrieri)*, PUF, Paris, 1972 • « Thibaudet critique et philosophe » („Thibaudet critic şi filozof"), *NRF*, iulie 1936

BERNANOS, Georges – *Essais et écrits de combat (Eseuri şi scrieri de luptă* – coordonator Michel Estève), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1971-1995 [« Interview de 1926 par Frédéric Lefèvre » („Interviu din 1926, acordat lui Frédéric Lefèvre") / *Scandale de la vérité (Scandalul adevărului)*] • *Œuvres romanesques (Opere romaneşti* – editor Albert Béguin), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1961

BERTH, Édouard – *Les Méfaits des intellectuels (Fărădelegile intelectualilor* – 1914, prefaţă de Georges Sorel); ed. II, M. Rivière, Paris, 1926

BERTHIER, Philippe – *Julien Gracq critique. D'un certain usage de la littérature (Julien Gracq şi critica. Despre un anumit uz al literaturii)*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1990

BEST, Geoffrey (editor) – *The Permanent Revolution. The French Revolution and Its Legacy, 1789-1989 (Revoluţia permanentă. Revoluţia Franceză şi moştenirea ei, 1789-1989)*, University of Chicago Press, Chicago, 1989

BLAIS, Marie-Claude – *Au principe de la République. Le cas Renouvier (După principiul Republicii. Cazul Renouvier)*, Gallimard, Paris, « Bibliothèque des idées », 2000

BLANCHOT, Maurice – *Faux pas (Pas greşit)*, Gallimard, Paris, 1943 [*La critique d'Albert Thibaudet (Critica lui Albert Thibaudet)*] • « Grève désolée, obscur malaise » („Grevă deprimată, durere obscură"), *Cahiers de la Pléiade*, nr. 2, aprilie 1947; în *Qui vive ? Autour de Julien Gracq* – q.v. • *Le Livre à venir (Cartea următoare)*, Gallimard, « Folio essais », Paris, 1959 [*La recherche du point zéro (Căutarea punctului zero)*] • *La Part du feu (Partea focului)*, Gallimard, Paris, 1949 • « Plus loin que le degré zéro » („Dincolo de gradul zero"), *NNRF*, septembrie 1953 • « Réflexions sur le surréalisme » („Reflecţii despre suprarealism"), *L'Arche*, 1945

BLOY, Léon – *Œuvres (Opere* – editor Jacques Petit), Mercure de France, Paris, 1969 [*Le Salut par les Juifs (Mântuirea prin evrei)*] • *Journal (Jurnal* – editor Pierre Glaudes), Robert Laffont, « Bouquins », Paris, 1999 [*Le Mendiant ingrat (Cerşetorul ingrat)* / *Le Pèlerin de l'absolu (Pelerinul absolutului)*]

BLUM, Léon – « Nouvelles conversations de Goethe avec Eckermann » („Noile convorbiri ale lui Goethe cu Eckermann"), *La Revue blanche* (1897-1900) • *L'Œuvre de Léon Blum (Opera lui Léon Blum)*, A. Michel, Paris, 1954

BONALD, Louis – *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile* (*Teoria puterii politice şi religioase în societatea civilă*), Paris, Le Clère, 1843

BOURGET, Paul – *Cruelle énigme* (*Crudă enigmă*) • *Essais de psychologie contemporaine* (*Eseuri de psihologie contemporană* – editor André Guyaux), Gallimard, « Tel », Paris, 1993 [*Nouveaux essais de psychologie contemporaine* (*Noi eseuri de psihologie contemporană*)] • *Nouvelles Pages de critique et de doctrine* (*Noi pagini de critică şi de doctrină*), Plon, Paris, 1922 [« Balzac et *Le Cousin Pons* » („Balzac şi *Vărul Pons*")] • *Œuvres complètes. Romans* (*Opere complete. Romane*), Plon, Paris, 1901 [*Le Disciple* (*Discipolul*) / *Cruelle énigme* (*Crudă enigmă*) / *Physiologie de l'amour moderne* (*Fiziologia iubirii moderne*)] • *Outre-mer. Notes sur l'Amérique* (*Dincolo de ocean. Note despre America*), Lemerre, Paris, 1895 • *Sociologie et littérature* (*Sociologie şi literatură*), Plon, Paris, 1906 [« La politique de Balzac » („Politica lui Balzac")]

BOURQUIN, Constant – « Le point de vue de Sirius » („Punctul de vedere al lui Sirius"), *Mercure de France*, 15 ianuarie 1925

BRISSET, Laurence – *La* NRF *de Paulhan* (*Revista* NRF *a lui Paulhan*), Gallimard, Paris, 2003

BRUNETIÈRE, Ferdinand – *L'Année philosophique* (*Anul filozofic*), 1892 [« Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme » („Schopenhauer şi metafizica pesimismului")] • « Après une visite au Vatican » („După o vizită la Vatican"), *La Revue des Deux Mondes*, 1 ianuarie 1895 • « Les causes du pessimisme » („Cauzele pesimismului"), *Revue bleue*, 30 ianuarie 1886 • *La Critique philosophique* (*Critica filozofică*) [« La logique du système de Schopenhauer » („Logica sistemului lui Schopenhauer") / « La métaphysique de Schopenhauer » („Metafizica lui Schopenhauer")] • *Essais sur la littérature contemporaine* (*Eseuri despre literatura contemporană*), Calmann-Lévy, Paris, 1892 • « La France juive » („Franţa evreiască"), *La Revue des Deux Mondes* • « Joseph de Maistre et son livre *Du pape* » („Joseph de Maistre şi cartea sa *Despre papă*"), *La Revue des Deux Mondes*, 1 mai 1906 • « Le pessimisme au XIXe siècle » („Pesimismul în secolul XIX"), *La Revue des Deux Mondes*, 15 ianuarie 1879 • « Le pessimisme dans le roman » („Pesimismul în roman"), *La Revue des Deux Mondes*, 1 iulie 1885 • « La philosophie de Schopenhauer » („Filozofia lui Schopenhauer" – despre traducerea cărţii *Lumea ca voinţă şi reprezentare* de către J.-A. Cantacuzène, Leipzig, 1886), în *La Revue des Deux Mondes*, 1 octombrie 1886; articol reluat în *Questions de critique* – q.v. • « La philosophie de Schopenhauer et les conséquences du pessimisme » („Filozofia lui Schopenhauer şi consecinţele pesimismului" – despre traducerea cărţii *Lumea ca voinţă şi reprezentare* de către Auguste Burdeau, ed.cit.), *La Revue des Deux Mondes*, 1 noiembrie 1890 • *Questions de critique* (*Probleme de critică*), Calmann-Lévy, Paris, 1889

BURKE, Edmund – *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, în versiune franceză: *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* (trad. E. Lagentie de Lavaisse), Paris, 1803; citat după ediția Vrin, Paris, 1973 • *Reflections on the Revolution in France* (*Reflecții asupra Revoluției din Franța*), Penguin Classics, New York, 1986

CABANIS, José – *Lacordaire et quelques autres. Politique et religion* (*Lacordaire și alți câțiva. Politică și religie*), Gallimard, Paris, 1982

CAILLOIS, Roger – *Approches de l'imaginaire* (*Abordări ale imaginarului*), Gallimard, Paris, 1974 • *La Communion des forts* (*Comuniunea celor tari*), Quetzal, Mexico, 1943 și Sagittaire, Marsilia, 1944 [*La hiérarchie des êtres* (*Ierarhia ființelor* – 1939)] • « La hiérarchie des êtres » („Ierarhia ființelor"), *Les Volontaires* (*Voluntarii*), aprilie 1939 • *L'Homme et le Sacré* (*Omul și sacrul*), Leroux, Paris, 1939; Gallimard, Paris, 1950 • *Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine* (*Instincte și societate. Eseuri de sociologie contemporană*), Gonthier, « Médiations », Paris, 1964 • *Le Mythe et l'Homme* (*Mitul și omul*), Gallimard, Paris, 1938 • « Sociologie du bourreau » („Sociologia călăului"), *NRF*, decembrie 1939 • « Sociologie du clerc » („Sociologia cărturarului"), *NRF*, august 1939 • « Le vent d'hiver » („Vântul iernii"), *NRF*, iulie 1938

CARO, Elme-Marie – *Le Pessimisme au XIXe siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann* (*Pesimismul în secolul XIX. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*), Hachette, Paris, 1878

CÉLINE, Louis-Ferdinand – *Bagatelles pour un massacre* (*Bagatele pentru un masacru*), Denoël, Paris, 1937

CHALLEMEL-LACOUR, Paul – « Un bouddhiste contemporain en Allemagne » („Un budist contemporan în Germania"), *La Revue des Deux Mondes*, 15 martie 1870 • *Études et réflexions d'un pessimiste* (*Studii și reflecții ale unui pesimist*), prefață de Joseph Reinach, Paris, Charpentier, 1901

CHATEAUBRIAND – *Correspondance générale* (*Corespondență generală*), Gallimard, Paris, 1977 • *Le Génie du Christianisme* (*Geniul creștinismului* – editor Maurice Regard), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1978 • *Grands écrits politiques* (*Mari scrieri politice* – editor Jean-Paul Clément), Imprimerie Nationale, Paris, 1993 [*De la nouvelle proposition relative au bannissement de Charles X et de sa famille* (*Despre noua propunere privitoare la exilarea lui Carol X și a familiei sale*) / *De la monarchie selon la charte* (*Despre monarhie după Cartă*) / *De la Restauration et la monarchie élective* (*Despre Restaurație și monarhia electivă*) / *Réflexions politiques* (*Reflecții politice*)] • *Mémoires d'outre-tombe* (*Memorii de dincolo de mormânt* – ed. Jean-Claude Berchet), Classiques Garnier, Paris, 1989-1998; ed. II, Le livre de Poche, « La Pochothèque », Paris, 2003-2004 • *Œuvres complètes* (*Opere complete*),

Ladvocat, Paris, 1826-1831 [*De Buonaparte et des Bourbons* (*Despre Buonaparte şi despre Bourbon-i*) / *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes* (*Eseu istoric, politic şi moral despre revoluţiile antice şi moderne*) / *Études ou discours historiques* (*Studii sau discursuri istorice*) / *Mélanges historiques* (*Scrieri istorice*) : « De la Vendée » („Despre Vendeea") / *Mélanges politiques* (*Scrieri politice*) : « De l'état de la France au 4 octobre 1814 » („Despre starea Franţei la 4 octombrie 1814"), *Journal des débats*, 4 octombrie 1914] • *Œuvres romanesques et voyages* (*Opere romaneşti şi călătorii* – editor Maurice Regard), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1969 [*Atala* / *Vie de Rancé* (*Viaţa lui Rancé*)]

CHENAUX, Philippe – *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique, 1920-1930* (*Între Maurras şi Maritain. O generaţie intelectuală catolică, 1920-1930*), Éditions du Cerf, Paris, 1999

CIORAN, Émile – *Œuvres* (*Opere*), Gallimard, « Quatro », Paris, 1995 [*De l'inconvénient d'être né* (*Despre neajunsul de a te fi născut*)]

CLAUDEL, Paul – *Journal* (*Jurnal* – editori François Varillon şi Jacques Petit), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1968-1969

COLIN, René-Pierre – *Schopenhauer en France. Un mythe naturaliste* (*Schopenhauer în Franţa. Un mit naturalist*), Presses Universitaires de Lyon, 1979

Colloque Albert Thibaudet (*Colocviul Albert Thibaudet*), Société des amis des arts et des sciences de Tournus, vol. LXXXV, 1986

COMMINGES (pseudonimul lui Julien Benda) – *Chroniques interdites* (*Cronici interzise*), Éditions de Minuit, Paris, 1943 (data tiparului 15 august 1943) • *Le Rapport d'Uriel* (*Raportul lui Uriel*), Flammarion, Paris, 1946

COMPAGNON, Antoine – *Les Cinq Paradoxes de la modernité* (*Cele Cinci Paradoxuri ale modernităţii*), Éditions du Seuil, Paris, 1989 • *Connaissez-vous Brunetière? Enquête sur un antidreyfusard et ses amis* (*Îl cunoaşteţi pe Brunetière? Anchetă asupra unui anti-dreyfusard şi amicilor săi*), Éditions du Seuil, Paris, 1997

CONSTANT, Benjamin – *Des réactions politiques* (*Despre reacţiunile politice*)

CORNICK, Martyn – *Intellectuals in History. The* Nouvelle Revue Française *under Jean Paulhan, 1925-1940* (*Intelectualii în istorie.* Noua Revistă Franceză *sub conducerea lui Jean Paulhan, 1925-1940*), Rodopi, Amsterdam – Atlanta, Georgia, 1995

Correspondance Charles Journet – Jacques Maritain, 1920-1929 (*Corespondenţă Charles Journet – Jacques Maritain, 1920-1929*), Éditions Saint-Paul, Paris – Éditions Universitaires, Fribourg (Elveţia), 1996

Correspondance François Mauriac – Jean Paulhan, 1925-1967 (*Corespondenţă François Mauriac – Jean Paulhan, 1925-1967* – editor John E. Flower), Claire Paulhan, Paris, 2001

Correspondance Jacques Rivière – Gaston Gallimard, 1911-1924 (*Corespondență Jacques Rivière – Gaston Gallimard, 1911-1924* – editori Pierre-Edmond Robert și Alain Rivière), Gallimard, Paris, 1994

Correspondance Jean Paulhan – André Gide, 1918-1951 (*Corespondență Jean Paulhan – André Gide, 1918-1951* – editori Frédéric Grover și Pierrette Schartenberg-Winter), Gallimard, « Cahiers Jean Paulhan », nr. 9, Paris, 1998

Correspondance Jean Paulhan – André Suarès, 1925-1940 (*Corespondență Jean Paulhan – André Suarès, 1925-1940* – editor Yves-Alain Favre), Gallimard, « Cahiers Jean Paulhan », nr. 4, Paris, 1987

Correspondance Jean Paulhan – Catherine Pozzi, 1926-1934 (*Corespondență Jean Paulhan – Catherine Pozzi, 1926-1934*), Claire Paulhan, Paris, 1999

Correspondance Jean Paulhan – Jean Grenier, 1925-1968 (*Corespondență Jean Paulhan – Jean Grenier, 1925-1968*), Calligrammes, Quimper, 1984

Correspondance Jean Paulhan – Roger Caillois, 1934-1967 (*Corespondență Jean Paulhan – Roger Caillois, 1934-1967* – editori O. Felgine și C.-P. Perez), Gallimard, « Cahiers Jean Paulhan », nr. 6, Paris, 1991

Correspondance Picasso – Apollinaire (*Corespondență Picasso – Apollinaire*), editori Pierre Caizergues și Hélène Seckel, Gallimard, Paris, 1992

CRÉMIEUX, Benjamin – « Les débuts d'Albert Thibaudet » („Începuturile lui Albert Thibaudet"), *NRF*, iulie 1936

La Critique littéraire suisse. Autour de l'École de Genève (*Critica literară elvețiană. Despre Școala de la Geneva*), *Œuvres et Critiques* (*Opere și critici*), vol. XXVII, nr. 2, 2002 [Henryk Chudak, *Thibaudet, un ancêtre de la critique genevoise* (*Thibaudet, un precursor al criticii geneveze*) / Michel Leymarie, *Les débuts d'Albert Thibaudet* (*Începuturile lui Albert Thibaudet*)

CURTIUS, Ernst Robert – « Albert Thibaudet, classique » („Albert Thibaudet, clasic"), *NRF*, iulie 1936

DARMESTETER, James – *Coup d'oeil sur l'histoire du peuple juif* (*Privire asupra istoriei poporului evreu*), Librairie Nouvelle, Paris, 1880 • *Les Prophètes d'Israël* (*Profeții lui Israel*), Calmann-Lévy, Paris, 1892 (reed., cu o prefață de Salomon Reinach, Rieder, Paris, 1931)

DAUDET, Léon – *Du roman à l'histoire* (*De la roman la istorie*), Sorlot, Paris, 1938 • *La Recherche du beau* (*Căutarea frumosului*), Flammarion, Paris, 1932 • *Souvenirs et polémiques* (*Amintiri și polemici*), Robert Laffont, « Bouquins », Paris, 1992 [*Le stupide XIXe siècle* (*Secolul XIX cel stupid*) / *Fantômes et vivants* (*Fantome și oameni vii*), Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1914]

BARBEY D'AUREVILLY, Jules – *Les Œuvres et les Hommes* (*Operele și oamenii*), Paris, 1860; Slatkine Reprints, Geneva, 1968 • *Œuvres romanesques complètes* (*Opere romanești complete* – editor Jacques Petit), Gallimard, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964 [*Le Chevalier des Touches* (*Cavalerul*

Des Touches)] • *Les Prophètes du passé* (*Profeţii trecutului*), Bourdilliat, Paris, 1860 (ed. II) • *Les Ridicules du temps* (*Caraghioşii vremurilor*), Rouveyre et Blond, Paris, 1883

DAVIES, John C. – *L'Œuvre critique d'Albert Thibaudet* (*Opera critică a lui Albert Thibaudet*), Droz, Geneva, 1955

De MAISTRE, Joseph – *Les Carnets du comte Joseph de Maistre. Livre Journal, 1790-1817* (*Carnetele contelui Joseph de Maistre. Carte-jurnal, 1790-1817*), Vitte, Lyon, 1923 • *De la souveraineté du peuple* (*Despre suveranitatea poporului* – editor Jean-Luis Darcel), P.U.F., Paris, 1992 • *Écrits sur la Révolution* (*Scrieri despre Revoluţie* – editor Jean-Louis Darcel), P.U.F., Paris, 1989 [*Considérations sur la France* (*Consideraţii asupra Franţei*) / *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* (*Reflecţii asupra protestantismului în raporturile sale cu suveranitatea*)] • *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (*Eseu pe marginea principiului generator al constituţiilor politice şi al celorlalte instituţii omeneşti* – ed. R. Triomphe), Les Belles Lettres, Paris, 1959 • *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Vitte, Lyon, 1884-1886 [*Discours à Mme la marquise de Costa sur la vie et sur la mort de son fils – août 1794* (*Discurs către Doamna marchiză de Costa despre viaţa şi moartea fiului ei – august 1794*) / *Du pape* (*Despre papă*)] • *Soirées de Saint-Pétersbourg* (*Serile de la Sankt-Petersburg* – editor Jean-Louis Darcel), Slatkine, Geneva, 1993 • *Textes choisis* (*Texte alese* – editor E.M. Cioran), Du Rocher, Monaco, 1957 [*Du pape* (*Despre papă*) / *Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole* (*Scrisori către un gentilom rus despre Inchiziţia spaniolă*)]

La Démocratie littéraire (*Democraţia literară*), septembrie 1829

DEVAUD, Marcel – *Albert Thibaudet – critique de la poésie et des poètes* (*Albert Thibaudet – critic al poeziei şi al poeţilor*), Éditions Universitaires, Fribourg, Elveţia, 1967

DEVAUX, André A. – « D'un malentendu entre Péguy et Bergson » („Despre o neînţelegere între Péguy et Bergson"), *Revue d'histoire littéraire de la France*, n-rele 2-3, 1973

Dictionnaire de théologie catholique (*Dicţionar de teologie catolică* – ed. A.Vacant şi E. Mangenot), Letouzey şi Ané, Paris, 1933

DIGEON, Claude – *La Crise allemande de la pensée française, 1870-1914* (*Criza germană a gândirii franceze, 1870-1914*), P.U.F., Paris, 1959

Discours prononcés dans la séance publique tenue par l'Académie française pour la réception de M. Lacordaire le 24 janvier 1861 (*Discursuri pronunţate în şedinţa publică ţinută de Academia Franceză pentru recepţia D-lui Lacordaire pe 24 ianuarie 1861*), Firmin Didot, Paris, 1861

DRIEU LA ROCHELLE, Pierre – « À propos d'un certain A.V. » („În legătură cu un anumit A.V."), *NRF*, ianuarie 1938 • *Gilles*, Le Livre de Poche, Paris,

1969 • *Journal, 1939-1945* (*Jurnal, 1939-1945*), Gallimard, Paris, 1992 • « Polémique libérale. Réponse à M. Julien Benda » („Polemică liberală. Răspuns d-lui Julien Benda"), *Les Nouvelles littéraires*, 7 noiembrie 1931

Du BOS, Charles – « Fragments du journal inédit » („Fragmente din jurnalul inedit"), *Cahiers Charles Du Bos* (*Caietele Charles Du Bos*), nr. 16, 1972 • *Journal* (*Jurnal* – iunie 1922), Corrêa, Paris, 1946

DURRY, Marie-Jeanne – *La Vieillesse de Chateaubriand, 1830-1848* (*Bătrânețea lui Chateaubriand, 1830-1848*), Le Divan, Paris, 1933

EMERSON, Ralph Waldo – "Compensation" („Compensație"), în *Essays* (*Eseuri*), citat după varianta franceză *Essais de philosophie américaine* (*Eseuri de filozofie americană* – trad. Émile Montégut), Paris, Charpentier, 1851

Extraits du journal de Chênedollé (*Extrase din jurnalul lui Chênedollé* – editor Mme P. de Samie), Paris, Plon, 1922

FAGUET, Émile – *Dix-huitième siècle. Études littéraires* (*Secolul al optsprezecelea. Studii literare*), Lecène, Oudin et Cie, Paris, 1890 • *Joseph de Maistre*, în *Politiques et moralistes du XIXe siècle. Première série* – q.v. • *Le libéralisme* (*Liberalismul*), Société française d'imprimerie et de librairie, Paris, 1903

FEJTÖ, François – *Mémoires. De Budapest à Paris* (*Memorii. De la Budapesta la Paris*), Calmann-Lévy, Paris, 1986

FERNANDEZ, Ramon – « La critique d'Albert Thibaudet » („Critica lui Albert Thibaudet"), *NRF*, iulie 1936 • « Les Essais. Connaissance et création » („Eseurile. Cunoaștere și creație"), *NRF*, ianuarie 1933 • « Les Essais. Remarques sur *La Fin de l'éternel* » („Eseurile. Remarci asupra *Sfârșitului eternului*"), *NRF*, iulie 1929 • « Les essais. Sur *La Trahison des clercs* » („Eseurile. Despre *Trădarea cărturarilor*"), *NRF*, ianuarie 1928 • « Notes. *Esquisse d'une histoire des Français dans leur volonté d'être une nation* » („Note. *Schiță a unei istorii a francezilor în sensul voinței lor de a fi o națiune*"), *NRF*, iunie 1932

FINKIELKRAUT, Alain – *Le Mécontemporain. Péguy, lecteur du monde moderne* (*Contemporanul nemulțumit. Péguy, cititor al lumii moderne*), Gallimard, Paris, 1991

FLAUBERT, Gustave – *Correspondance* (*Corespondență* – editor Jean Bruneau), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1998

FOISSET, Joseph Théophile – *Vie du R.P. Lacordaire* (*Viața rev. pr. Lacordaire*), Lecoffre, Paris, 1870

FUMAROLI, Marc – *Chateaubriand. Poésie et terreur* (*Chateaubriand. Poezie și teroare*), De Fallois, Paris, 2003

GAUTIER, Théophile – *Poésies complètes* (*Poezii complete* – editor René Jasinski), Nizet, Paris, 1970 [*Poésies diverses, 1833-1838* (*Poezii diverse, 1833-1838*)]

GENGEMBRE, Gérard – *La Contre-Revolution ou l'histoire désespérante. Histoire des idées politiques* (*Contrarevoluţia sau istoria care te aduce la disperare. Istoria ideilor politice*), Imago, Paris, 1989

GERBET, Olympe Philippe (Abatele) – *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (*Consideraţii asupra dogmei generatoare a pietăţii catolice*)

GHÉON, Henri – « Réflexions sur le rôle actuel de l'intelligence française » („Reflecţii asupra rolului actual al inteligenţei franceze"), *NRF*, nov. 1919

GIDE, André – *Feuillets d`automne* (*Frunzişuri de toamnă*), Mercure de France, Paris, 1949 • *Journal* (*Jurnal* – editor Éric Marty), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1996 • « La justice avant la charité » („Dreptatea înainte de caritate"), *Combat*, 7-8 ianuarie 1945 • « Justice ou charité » („Dreptate sau caritate"), *Le Figaro*, 25 februarie 1945

GIONO, Jean – « Monsieur V., histoire d'hiver » („Domnul V., poveste de iarnă"), *Cahiers de la Pléiade*, nr. 2, aprilie 1947 • « Notes. Du pacifisme absolu » („Note. Despre pacifismul absolut"), *NRF*, ianuarie 1939

GLAUSER, Alfred – *Albert Thibaudet et la critique créatrice* (*Albert Thibaudet şi critica de creaţie*), Boivin, Paris, 1952

GOBINEAU, Joseph Arthur, conte de – *La Troisième République française et ce qu'elle vaut* (*A Treia Republică franceză şi care este valoarea ei*), Trübner, Strasbourg, 1907

GODECHOT, Jacques – *La Contre-Révolution. Doctrine et action. 1789-1804* (*Contrarevoluţia. Doctrină şi acţiune. 1789-1804*), P.U.F., Paris, 1961

GOGUEL, François – *Albert Thibaudet, observateur de la IIIe République* (*Albert Thibaudet, observator al celei de-a Treia Republici*), în Colloque Albert Thibaudet – q.v.

GONCOURT, Edmond şi Jules de – *Journal* (*Jurnal* – 15 iulie 1860), Robert Laffont, « Bouquins », Paris, 1989

GOULEMOT, Jean-Marie – *Adieu les philosophes. Que reste-t-il des Lumières?* (*Adio filozofilor. Ce mai rămâne din Lumini?*), Éditions du Seuil, Paris, 2001

GOURMONT, Remy de – *Esthétique de la langue française* (*Estetica limbii franceze*), Pocket, Paris, 2000

GRACQ, Julien – *Œuvres complètes* (*Opere complete* – editori Bernhild Boie şi Claude Dourguin), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1989-1995 [*André Breton* / *Carnets du grand chemin* (*Carnetele de drumul mare*) / *En lisant en écrivant* (*Citind, scriind*) / « Entretien avec Jean Carrière » („Convorbire cu Jean Carrière") / « Entretien avec Jean-Louis Tissier » („Convorbire cu Jean-Louis Tissier") / *Lettrines* (*Letrine*) / *Lettrines 2* (*Letrine 2*) / *Liberté grande* (*Libertate mare*) : *Les Hautes terres du Sertalejo* (*Înălţimile din Sertalejo*) ; *La Sieste en Flandre hollandaise* (*Siesta în Flandra olandeză*) / *La Littérature à l'estomac* (*Literatura la stomac*) / « Pourquoi la littérature respire mal » („De ce respiră greu literatura") / *Préférences*

(*Preferințe*) : « Un centenaire intimidant » („Un centenar intimidant") ; « Le Grand Paon » („Marele Păun") / « Réponse à une question sur la poésie » („Răspuns la o întrebare legată de poezie" – 1978) / *Le Rivage des Syrtes* (*Țărmul Sirtelor*) / « Sur Jean Paulhan » („În legătură cu Jean Paulhan") / « Le surréalisme et la littérature contemporaine » („Suprarealismul și literatura contemporană")

GRENIER, Jean – « Réflexions sur Charles Maurras » („Reflecții asupra lui Charles Maurras"), *NRF*, februarie 1938 • « Thibaudet politique et moraliste» („Thibaudet politician și moralist"), *NRF*, iulie 1936

GUÉHENNO, Jean – *Caliban parle* (*Caliban vorbește*), Grasset, Paris, 1928 • *La Foi difficile* (*Credința dificilă*), Grasset, Paris, 1957 • *Journal des années noires, 1940-1944* (*Jurnalul anilor negri, 1940-1944*), Gallimard, Paris, 1947

GUÉRIN, Jean – « M. Barthes se met en colère » („D-l Barthes se înfurie"), *NNRF*, octombrie 1955 • « Mythologies » („Mitologii"), *NNRF*, iunie 1955

GUGELOT, Frédéric – *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France, 1885-1935* (*Convertirea intelectualilor la catolicism în Franța, 1885-1935*), Éditions du CNRS, Paris, 1998

HALÉVY, Daniel – *Apologie pour notre passé* (*Apologie pentru trecutul nostru*), *Cahiers de la Quinzaine*, aprilie 1910 • *Décadence de la liberté* (*Decadența libertății*), Grasset, Paris, 1931 • « Deux livres sur l'apostasie des peuples » („Două cărți despre apostazia popoarelor"), *Bibliothèque universelle et revue de Genève* (*Biblioteca universală și revista din Geneva*), decembrie 1927 • *La Fin des notables* (*Sfârșitul notabilităților*), Grasset, « Les Cahiers verts », Paris, 1930 • « Une lettre de M. Daniel Halévy» („O scrisoare a d-lui Daniel Halévy"), *NRF*, noiembrie 1930 • « Lettre ouverte à Benda » („Scrisoare deschisă către Benda"), *NRF*, februarie 1931 • *Péguy et les* Cahiers de la quinzaine (*Péguy și* Cahiers de la quinzaine), Grasset, Paris, 1941 • *La République de comités* (*Republica comitetelor*), Grasset, Paris, 1934

HEBEY, Pierre – *La* NRF *des années sombres 1940-1941. Des intellectuels à la dérive* (NRF *din anii sumbri 1940-1941. Intelectuali în derivă*), Gallimard, Paris, 1992

HEIMONET, Jean-Michel – *Jules Monnerot ou la démission critique, 1932-1990. Trajet d'un intellectuel vers le fascisme* (*Jules Monnerot sau demisia critică, 1932-1990. Traiectul unui intelectual în direcția fascismului*), Éditions Kimé, Paris, 1993

HERBART, Pierre – « Lettre à Julien Benda » („Scrisoare lui Julien Benda"), *NRF*, iulie și august 1935

HERMANT, Abel – *L'Aube ardente* (*Zorile aprinse*), Lemerre, Paris, 1919 • *Le Crépuscule tragique. Mémoires pour servir à l'histoire de la société. D'une guerre à l'autre guerre* (*Crepusculul tragic. Memorii în folosul istoriei societății. De la un război la alt război*), Lemerre, Paris, 1921 • *La Journée brève* (*Ziua scurtă*), Lemerre, Paris, 1920

HIRSCHMAN, Albert O. – *The Rhetoric of Reaction* (*Retorica reacţiunii*), în versiune franceză: *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* (*Două secole de retorică reacţionară* – trad. Pierre Andler), Fayard, Paris, 1991

Histoire des droites en France (*Istoria mişcărilor de dreapta în Franţa* – coordonator Jean-François Sirinelli), Gallimard, Paris, 1992

HOLLIER, Denis – *Le Collège de Sociologie, 1937-1939* (*Colegiul de Sociologie, 1937-1939* – 1979), Gallimard, « Folio essais », Paris, 1995 • *Les Dépossédés* (*Deposedaţii*), Éditions de Minuit, Paris, 1993 [« Mimétisme et castration 1937 » („Mimetism şi castrare 1937")]

HUGO, Jean – *Le Regard de la mémoire* (*Privirea memoriei*), Actes Sud, Le Paradou, 1983

HUGUENIN, François – *À l'école de l'Action Française. Un siècle de vie intellectuelle* (*La şcoala Acţiunii Franceze. Un secol de viaţă intelectuală*), Jean-Claude Lattès, Paris, 1998

HUYSMANS, Joris-Karl – *Trois primitifs* (*Trei primitivi*), Flammarion, Paris, 1967

JAMIN, Jean – « Le savant et le politique. Paul Rivet (1876-1958) » („Savantul şi politicianul. Paul Rivet [1876-1958]"), *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris* (*Buletinele şi memoriile societăţii de antropologie din Paris*), n-rele 3-4, 1989

Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. Selected Studies (*Viaţa, gândirea şi influenţa lui Joseph de Maistre. Studii alese* – coord. Richard A. Lebrun), Montréal şi Kingston, McGill-Queen`s University Press, 2001

JOUHANDEAU, Marcel – « Carnet d'un amateur de visages » („Carnetul unui amator de chipuri"), *Cahiers de la Pléiade*, nr. 2, aprilie 1947

JUDT, Tony – *Un passé imparfait. Les intellectuels en France, 1944-1956* (*Un trecut imperfect. Intelectualii în Franţa, 1944-1956*), Fayard, Paris, 1992

JULLIARD, Jacques şi Shlomo SAND – *Georges Sorel en son temps* (*Georges Sorel în vremea sa*), Éditions du Seuil, Paris, 1985 • « Justice pour Charles Maurras! » („Dreptate pentru Charles Maurras!"), *Aspects de la France*, 25 aprilie 1948

KLOSSOWSKI, Pierre – *Sade, mon prochain* (*Sade, aproapele meu*), Seuil, Paris, 1974 [« Le marquis de Sade et la Révolution » („Marchizul de Sade şi Revoluţia")] • *La Vocation suspendue* (*Vocaţia suspendată*), Gallimard, Paris, 1950

KOHN-ÉTIEMBLE, Jeannine – « Le "Dossier Paulhan" de Julien Benda » („«Dosarul Paulhan» al lui Julien Benda"), *Revue d'histoire littéraire de la France* (*Revista de istorie literară a Franţei*), ianuarie-februarie 1974 • *226 lettres inédites de Jean Paulhan* (*226 de scrisori inedite ale lui Jean Paulhan*), Klincksieck, Paris, 1975

LACORDAIRE, Jean-Baptiste Henri – *Conférences de Notre-Dame de Paris* (*Conferințele de la Notre-Dame de Paris*), Garnier, Paris, [f.d] • *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais* (*Considerații asupra sistemului filozofic al d-lui de La Mennais*), Derivaux, Paris, 1834 • *Correspondance du R.P. Lacordaire et de Mme Swetchine publiée par le comte de Falloux* (*Corespondența rev. pr. Lacordaire și a doamnei Swetchine, publicată de contele de Falloux*), Didier, Paris, 1868 • *Correspondance inédite du Pére Lacordaire* (*Corespondență inedită a părintelui Lacordaire*), Toulouse, [f.d], 1992 • *Correspondance. Répertoire, 1816-1839* (*Corespondență. Repertoriu, 1816-1839* – editori Guy Bedoulle și Cristoph-Alois Martin), Éditions Universitaires, Fribourg (Elveția) – Éditions Du Cerf, Paris, 2001 • *Lacordaire-Montalembert. Correspondance inédite, 1830-1861* (*Lacordaire-Montalembert. Corespondență inedită, 1830-1861* – ed. Louis Le Guillou și André Duval), Éditions Du Cerf, Paris, 1989 • *Lettres du R.P. Lacordaire à des jeunes gens* (*Scrisorile rev. păr. Lacordaire către tineri*) • « Mme de Swetchine » („D-na de Swetchine"), *Le Correspondant* (*Corespondentul*), 25 octombrie 1857 • *Œuvres* (*Opere*), Poussielgue, Paris, 1872 [*Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne* (*Scrisori către un tânăr despre viața creștină*) / *Vie de saint Dominique* (*Viața sfântului Dominic*)] • *Testament inachevé* (*Testament neterminat*), *Mémoire dominicaine* (*Memoria dominicană*), nr. 4, 1994

LAMARTINE, Alphonse de – *Cours familier de littérature* (*Curs obișnuit de literară*) [« Vie et œuvres du comte de Maistre » („Viața și operele contelui De Maistre") partea II, convorbirea nr. 43] • *Souvenirs et portraits* (*Amintiri și portrete*), Hachette, Paris, 1871

LAMENNAIS, Hughes Félicité Robert de – *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (*Eseu despre indiferența în materie de religie*), vol. I (1817), Tornache-Molin et Séguin, Paris, 1818 (ed. II) • *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Paris, 1836-1837 [*De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (*Despre religie privită în raporturile sale cu ordinea politică și civilă*)]

LASSERRE, Pierre – *La Jeunesse d'Ernest Renan* (*Tinerețea lui Ernest Renan*), Calmann-Lévy, Paris, 1925 • *Mise au point* (*Clarificare*), L'Artisan du livre, Paris, 1931 • *Renan et nous* (*Renan și noi*), Grasset, « Les Cahiers verts », Paris, 1923 • *Le Romantisme français. Essai sur la révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle* (*Romantismul francez. Eseu asupra revoluției sentimentelor și a ideilor în secolul XIX*), Soc. du *Mercure de France*, Paris, 1907

LAURENT, Sébastien – *Daniel Halévy*, Grasset, Paris, 2001

LAUTRÉAMONT – *Les Chants de Maldoror* (*Cânturile de la Maldoror*), Gallimard, « Poésie », Paris, 1973

LAZARE, Bernard – *L'Antisémitisme. Son histoire et ses causes* (*Antisemitismul. Istoria și cauzele sale*), L. Chailley, Paris, 1894; Crès, Paris, 1934 • *Juifs et anti-sémites* (*Evrei și antisemiți*), Allia, Paris, 1992 • « Le nationalisme et

l'émancipation juive » („Naţionalismul şi emanciparea evreilor"), *L'Écho sioniste* (*Ecoul sionist*), martie 1901 • « Un philosémite » („Un filosemit"), *L'Événement*, 16 octombrie 1892 • « La solidarité juive » („Solidaritatea evreiască"), *Entretiens politiques et littéraires* (*Convorbiri politice şi literare*), 1 octombrie 1890

LE GUILLOU, Louis – *L'Évolution de la pensée religieuse de Félicité Lammenais* (*Evoluţia gândirii religioase a lui Félicité Lammenais*), A. Colin, Paris, 1966

LÉAUTAUD, Paul – *Journal littéraire* (*Jurnal literar*), Mercure de France, Paris, 1954-1966

LEBRUN, Richard A. – *Throne and Altar. The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre* (*Tron şi altar. Gândirea politică şi religioasă a lui Joseph de Maistre*), Ottawa, University of Ottawa Press, 1965

LEFÈVRE, Frédéric – *Entretien avec Julien Benda* (*Convorbire cu Julien Benda*), Chamontin, Paris, 1925

LEROY, Géraldi – *Péguy entre l'ordre et la révolution* (*Péguy între ordine şi revoluţie*), Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1981

LEROY-BEAULIEU, Anatole – *L'Antisémitisme* (*Antisemitismul*), Calmann-Lévy, Paris, 1897 • *Israël chez les nations. Les Juifs et l'antisémitisme* (*Israelul printre neamuri. Evreii şi antisemitismul*), Calmann-Lévy, Paris, 1893 (reed., editor Roger Errera, prefaţă de René Rémond, Paris, Calmann-Lévy, « Diaspora », 1983 • « Les Juifs et l'antisémistisme » („Evreii şi antisemitismul"), *La Revue des Deux Mondes* în 1891-1893, reluate în *Israël chez les nations. Les Juifs et l'antisémitisme*, q.v.

LÉVI-STRAUSS, Claude – *Tristes Tropiques* (*Triste tropice*), Plon, Paris, 1975

LÉVY-BRUHL, Lucien – *L'Âme primitive* (*Sufletul primitiv*), Alcan, Paris, 1927 • *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (*Funcţiile mentale din societăţile inferioare*), Alcan, Paris, 1910

LINDENBERG, Daniel – *Les Années souterraines 1937-1947* (*Anii subterani 1937-1947*), La Découverte, Paris, 1990 • *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires* (*Noua chemare la ordine. Anchetă asupra noilor reacţionari*), Éditions du Seuil, « La République des idées », Paris, 2002

L'ISLE-ADAM, Villiers de – *Œuvres complètes* (*Opere complete* – editori Alain Raitt şi Pierre-Georges Castex), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1986 [*Contes cruels* (*Povestiri crude*) : *Vox populi* (*Vocea poporului*)]

LOTTMAN, Herbert – *La Rive gauche, du Front Populaire à la guerre froide* (*Malul stâng, de la Frontul Popular la războiul rece*), Éd. du Seuil, Paris, 1981

LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis – *Les Non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française* (*Non-conformiştii anilor 1930. O tentativă de reînnoire a gândirii politice franceze*), Éditions du Seuil, Paris, 1969; reeditare, în colecţia « Points », 2001

MALRAUX, André – *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 2004 [*Écrits sur l'art* (*Scrieri despre artă*), vol. I (editor J.-Y. Tadié) / *Les Voix du silence* (*Vocile tăcerii*)]

MANSUY, Michel – *Un moderne. Paul Bourget. De l'enfance au disciple* (*Un modern. Paul Bourget. De la copil la discipol*), Belles Lettres, Paris, 1960

MARCEL, Gabriel – « En marge de la *Trahison des clercs* » („Pe marginea *Trădării cărturarilor*"), *NRF*, decembrie 1927 • « Remarques sur l'*Essai d'un discours cohérent* » („Remarci asupra *Eseului despre un discurs coerent*"), *NRF*, iunie 1931

MARITAIN, Jacques – *Œuvres, 1912-1939* (*Opere, 1912-1939*), Desclée de Brouwer, Paris, 1975 [*Antimoderne* (1922)] • *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Éditions Universitaires, Fribourg (Elveția), 1986 [*La Philosophie bergsonienne. Études critiques* (*Filozofia bergsoniană. Studii critice*), 1930] • *La Philosophie bergsonienne. Études critiques* (*Filozofia bergsoniană. Studii critice*), Marcel Rivière, Paris, 1914 • *Primauté du spirituel* (*Primatul spiritualului*), Plon, Paris, 1927 • *Réflexions sur l'intelligence et sa vie propre* (*Reflecții asupra inteligenței și vieții sale curate*), Nouvelle Librairie Nationale, Paris, 1924

MARTIN du GARD, Maurice – *Harmonies critiques* (*Armonii critice*), Paris, Sagittaire, 1936 [*Julien Benda ou le délice du monstre* (*Julien Benda sau deliciul monstrului*) / *Thibaudet vivant* (*Thibaudet pe când trăia*)] • *Les Mémorables, 1918-1945* (*Memorabilii, 1918-1945*), Flammarion, Paris, 1957-1960 și Grasset, 1978, 3 vol.; Gallimard, 1999 [« M. Benda chez André Spire » („Dl. Benda la André Spire")]

MASCHINO, Maurice T. – « Les nouveaux réactionnaires » („Noii reacționari"), *Le Monde diplomatique* (*Lumea diplomatică*), octombrie 2002

MASSEAU, Didier – *Les Ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières* (*Inamicii filozofilor. Antifilozofia în epoca Luminilor*), Albin Michel, Paris, 2000

MASSIS, Henri – *Au long d'une vie* (*De-a lungul unei vieți*), Plon, Paris, 1967 • *Jugements* (*Judecăți*), Plon, Paris, 1923 [« La victoire de Pascal » („Victoria lui Pascal")] • « Julien Benda, précurseur d'Adolf Hitler » („Julien Benda, precursor al lui Adolf Hitler"), *Revue universelle*, ianuarie 1939 • *Maurras et notre temps* (*Maurras și epoca noastră*), Éditions de la Palatine, Geneva-Paris, 1961

MAURIAC, Claude – *La Trahison du clerc* (*Trădarea cărturarului*), La Table ronde, Paris, 1945

MAURRAS, Charles – *L'Allée des philosophes* (*Aleea filozofilor*), Société littéraire de la France, Paris, 1923 [*M. Émile Faguet* (*D-l Émile Faguet*)] • *Anthinea*, Juven, Paris, 1901 • « Charles Maurras répond à Julien Benda » („Charles Maurras îi răspunde lui Julien Benda"), *Les Nouvelles littéraires*, 9 mai 1936 • *Dictionnaire politique et critique* (*Dicționar politic și critic*), Cité des livres, Paris, 1933 • *Enquête sur la monarchie. 1900-1909* (*Anchetă asupra

monarhiei. 1900-1909), Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1924 • *Œuvres capitales* (*Opere capitale*), Flammarion, Paris, 1954 [*Les Amants de Venise* (*Amanţii din Veneţia*) / *L'Avenir de l'intelligence* (*Viitorul inteligenţei*) / *Mes idées politiques* (*Concepţiile mele politice*) : *La politique naturelle* (*Politica naturală*) ; *Principes* (*Principii*) ; « L'homme » („Omul") / *Trois idées politiques. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve* (*Trei concepţii politice. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve*) / « Chateaubriand ou l'anarchie » („Chateaubriand sau anarhia") : « Note I. De l'esprit classique » („Nota I. Despre spiritul clasic") ; « Note III. Chateaubriand et les idées révolutionnaires » („Nota III. Chateaubriand şi ideile revoluţionare") ; « Sainte-Beuve ou l'empirisme organisateur » („Sainte-Beuve sau empirismul organizator")] • *Pascal puni. Conte Infernal* (*Pascal pedepsit. Basm infernal* – prezentat de Henri Massis, Flammarion, Paris, 1953 • « Philosophie. L'ascétisme menteur » („Filozofie. Ascetismul mincinos"), *L'Action française*, 5 ianuarie 1933 • *Romantisme et révolution* (*Romantism şi revoluţie*), Nouvelle Librairie nationale, Paris, 1922

McMAHON, Darin – *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (*Inamicii Iluminismului. Contra-Iluminismul francez şi crearea modernităţii*), Oxford U.P. – New York, 2001

Les Modérés dans la vie politique française (*Moderaţii în viaţa politică franceză* – coordonator François Roth), Presses Universitaires, Nancy, 2000

MONNEROT, Jules – *Désintox. Au secours de la France décérébrée* (*Dezintox. Pentru salvarea Franţei decerebrate*), Albatros, Paris, 1987 • *Les faits sociaux ne sont pas des choses* (*Faptele sociale nu sunt lucruri*), Gallimard, « Les Essais », Paris, 1946 • *Inquisitions* (*Inchiziţii*), José Corti, Paris, 1975 • *La Poésie moderne et le Sacré* (*Poezia modernă şi sacrul*), Gallimard, « Les Essais », Paris, 1945 • *Sociologie du communisme* (*Sociologia comunismului*), Gallimard, Paris, 1949; ed. III, Hallier, 1979

MONTALEMBERT, Charles de – *Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec le P. Lacordaire, Mgr. de Mérode et A. de Falloux, 1852-1870* (*Catolicism şi libertate. Corespondenţă inedită cu Părintele Lacordaire, Monseniorul de Mérode şi A. de Falloux, 1852-1870*), Éditions du Cerf, Paris, 1970 • *Journal intime inédit* (*Jurnal intim inedit*), vol. I, *1821-1829*, editori Louis Le Guillou şi Nicole Roger-Taillade, Éditions du CNRS, Paris, 1990

MONTÉPIN, Xavier de – *La Porteuse de pain* (*Femeia care poartă pâine*), Dentu, Paris, 1884-1887

MONTHERLANT, Henry de – « L'air du mois. La paix dans l'honneur » („Aerul lunii. Pacea în onoare"), *NRF*, noiembrie 1938

MONTLOSIER, François-Dominique de Reynaud de – *De la monarchie française. Depuis son établissement jusqu'à nos jours, ou Recherches sur les anciennes institutions françaises* (*Despre monarhia franceză. De la instituirea ei până în zilele noastre, sau Cercetări asupra vechilor instituţii franceze*), Paris, 1814

MORAND, Paul – *Journal inutile, 1968-1976* (*Jurnal inutil, 1968-1976*), Gallimard, Paris, 2001

MORGAN, Claude – « Paulhan a franchi le Rubicon » („Paulhan a trecut Rubiconul"), *Les Lettres françaises*, 29 ianuarie 1948

MORINO, Lina – *La* Nouvelle Revue Française *dans l'histoire des lettres, 1908-1937* (Noua Revistă Franceză *în istoria literelor, 1908-1937*), Gallimard, Paris, 1939

MOUNIER, Emmanuel; Marcel PÉGUY, Georges IZARD – *La Pensée de Charles Péguy* (*Gândirea lui Charles Péguy*), Plon, Paris, 1931

NIETZSCHE, Friedrich – *Œuvres philosophiques complètes* (*Opere filozofice complete* – editori G. Colli și M. Montinari), Gallimard, Paris, 1976 [*Ecce Homo* (*Iată Omul*) / *Fragments posthumes. Automne 1887 – mars 1888* (*Fragmente postume. Toamna 1887 – martie 1888*) / *Par-delà bien et mal* (*Dincolo de bine și de rău*)]

NIZAN, Paul – *Les Chiens de garde* (*Câinii de pază*), Rieder, Paris, 1932

OLENDER, Maurice – *Les langues du Paradis. Aryens et sémites: un couple providentiel* (*Limbile Paradisului. Arieni și semiți – o pereche providențială*), Gallimard – Éditions du Seuil, « Hautes Études », Paris, 1989 (reeditare în col. « Points », Paris, 1994)

PASCAL, Blaise – *Pensées* (*Cugetări*), ed. Lafuma

PAULHAN, Jean – « Benda, le clerc malgré lui » („Benda, cărturarul fără voia lui"), *Critique* (*Critică*), nr. 24, mai 1948 • « Carnet du spectateur. La mentalité primitive et l`illusion des explorateurs » („Mentalitatea primitivă și iluzia exploratorilor"), *NRF*, noiembrie, 1928 • *Choix de Lettres* (*Selecție din Scrisori* – editori D. Aury, J.C. Zylberstein, B. Leuilliot), Gallimard, Paris, 1986-1996 • « Une critique en pièces détachées » („O critică în bucățele"), *Cahiers de la Pléiade*, nr. 6, toamnă-iarnă 1948 • *De la paille et du grain* (*Despre paie și boabe*), Gallimard, Paris, 1948 • « La démocratie fait appel au premier venu » („Democrația face apel la primul venit"), *NRF* • « L'espoir et le silence » („Speranța și tăcerea"), *NRF*, iunie 1940 • « Explications » („Explicații"), *NRF*, februarie 1938 • *Les Fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres* (*Florile din Tarbes sau Teroarea în lumea Literelor* – 1941), Gallimard (editor Jean-Claude Zylberstein), « Folio essais », Paris, 1990 • *Les Incertitudes du language* (*Incertitudinile limbajului*), Gallimard, « Idées », Paris, 1970 • « Lettre à Maurice Nadeau sur divers points de critique » („Scrisoare către Maurice Nadeau despre diverse aspecte ale criticii"), *Combat* (*Lupta*), 25 octombrie și 1 noiembrie 1951 • *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Cercle du Livre Précieux, Paris, 1966-1970 [« Benda, le clerc malgré lui » („Benda, cărturarul fără voia lui") / *De la paille et du grain* (*Despre paie și boabe*) / *Entretien sur des faits divers* (*Convorbire despre fapte diverse*), Gallimard, Paris, 1945 / « Lettre à Maurice

Nadeau sur divers points de critique » („Scrisoare către Maurice Nadeau despre diverse aspecte ale criticii") / *Lettre aux directeurs de la Résistance* (*Scrisoare către conducătorii Rezistenței*), Éditions de Minuit, Paris, 1952 / « La mentalité primitive et l'illusion des explorateurs » („Mentalitatea primitivă și iluzia exploratorilor")] • « Retour sur 1914 » („Revenire la 1914"), *NRF*, octombrie 1939 • « Trois notes à propos de la patrie » („Trei însemnări despre patrie"), *La Table ronde* (*Masa rotundă*), nr. 1, ianuarie 1948

Paulhan, le clair et l'obscur (*Paulhan cel clar și cel obscur* – editor C.-P. Pérez), Gallimard, « Cahiers Jean Paulhan », nr. 9 bis, Paris, 1999

PÉGUY, Charles – *Œuvres en prose complètes* (*Opere complete în proză* – editor Robert Burac), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1987-1992 [*Nous devons nous préparer aux élections* (*Trebuie să ne pregătim de alegeri*) / *De la grippe* (*Despre gripă*), 1900 / *Encore de la grippe* (*Iarăși despre gripă*), 1900 / *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* (*Notă comună despre d-l Descartes și filozofia carteziană*) / *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* (*Notă despre d-l Bergson și filozofia bergsoniană*) / *Notre jeunesse* (*Tinerețea noastră*) / *Par ce demi-clair matin* (*În această dimineață obscur-luminoasă*) / *Toujours de la grippe* (*În continuare despre gripă*)] • *Pour la rentrée* (*Pentru începutul școlii*)

« Péguy et l'histoire » („Péguy și istoria"), în *Mil neuf cent* (*Mie nouă sute*), nr. 20, 2002

PETITJEAN, Armand – « De 1938 à 1945: un parcours singulier » („Din 1938 până în 1945: un traiect singular"), *Esprit*, august-septembrie 1995

PHILIPPE, Gilles – La querelle sur le style de Flaubert (*Cearta pe marginea stilului lui Flaubert*), în *Sujet, verbe, complément. Le moment grammatical de la littérature française, 1890-1940* (*Subiect, verb, complement. Perioada gramaticală a literaturii franceze, 1890-1940*), Gallimard, Paris, 2002

PICARD, Raymond – *Nouvelle critique ou nouvelle imposture* (*Nouă critică sau nouă impostură*), Pauvert, Paris, 1965

PICON, Gaëtan – « Réponse à Julien Benda » („Răspuns lui Julien Benda"), *Confluences*, nr. 6, august 1945

PILKINGTON, A.E. – *Bergson and His Influence. A Reassessment* (*Bergson și influența lui. O reevaluare*), Cambridge U.P., Cambridge-New York, 1976

Politiques et moralistes du XIXe siècle. Première série (*Politicieni și moraliști din secolul XIX. Seria întâi*), Lecène, Oudin et Cie, Paris, 1891

« Pour un Collège de Sociologie » („Pentru un Colegiu de Sociologie"), *NRF*, iulie 1938

PRANCHÈRE, Jean-Yves – *Joseph de Maistre's Catholic Philosophy of Authority* (*Filozofia catolică a autorității la Joseph de Maistre*), în *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. Selected Studies* – q.v.

PROUST, Marcel – *À la recherche du temps perdu* (*În căutarea timpului pierdut* – editor coordonator J.Y. Tadié), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1987-1989 [*Du côté de chez Swann* (*Acasă la Swann*) / *La Prisonière* (*Prizoniera*) / *Sodome et Gomorrhe I* (*Sodoma și Gomora I*) / *Sodome et Gomorrhe II* (*Sodoma și Gomora II*) / *Le temps retrouvé* (*Timpul regăsit*)] • « À propos du "style" de Flaubert » („Pe marginea «stilului» lui Flaubert"), *NRF*, ianuarie 1920 • *Carnets* (*Carnete* – editori F. Callu și A. Compagnon), Gallimard, Paris, 2002 • *Contre Sainte-Beuve*, précédé de *Pastiches et mélanges* et suivi d'*Essais et articles* (*Contra lui Sainte-Beuve*, precedat de *Pastișe și melanjuri* și urmat de *Eseuri și articole* – editori Pierre Clarac și Yves Sandre), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1971 [« La jeunesse flagornée » („Tinerețea răzgâiată")] • *Correspondance* (*Corespondență* – editor Philippe Kolb), Plon, Paris, 1970-1993 • *Jean Santeuil*, précédé de *Les Plaisirs et les Jours* (*Jean Santeuil*, precedat de *Plăcerile și zilele* – editori Pierre Clarac și Yves Sandre), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1971 [« Mondanité et mélomanie de Bouvard et Pécuchet » („Mondanitate și melomanie la Bouvard și Pécuchet") / *Sur Baudelaire, Flaubert et Morand* (*Despre Baudelaire, Flaubert și Morand* – editor Antoine Compagnon), Éditions Complexe, Bruxelles, 1987

Quelques progrès dans l'étude du cœur humain (*Câteva progrese în studiul inimii omenești* – 1926, ed. Thierry Laget), Gallimard, « Cahiers Marcel Proust », nr. 13, Paris, 1985

QUENEAU, Raymond – *Journal, 1939-1940* (*Jurnal, 1939-1940*), Gallimard, Paris, 1986

Qui vive ? Autour de Julien Gracq (*Cine să trăiască ? În jurul lui Julien Gracq*), José Corti, Paris, 1989

RAIMOND, Michel – *Éloge et critique de la modernité* (*Elogiul și critica modernității*), P.U.F., Paris, 2000

RÉMOND, René – *Les Droites en France* (*Mișcările de dreapta în Franța*), Aubier, Paris, 1954 • *En relisant* Les Idées politiques de la France. *Thibaudet, historien des familles de pensée* (*Recitind* Ideile politice ale Franței. *Thibaudet, istoric al familiilor de gândire*), în *Colloque Albert Thibaudet* – q.v.

RÉMUSAT, Charles de – « Du pessimisme politique » („Despre pesimismul politic"), *La Revue des Deux Mondes*, 1 august 1860

RENAN, Ernest – *Œuvres complètes* (*Opere complete*), Calmann-Lévy, Paris, 1947-1961 [*L'Avenir de la science* (*Viitorul științei*) / *Dialogues et fragments philosophiques* (*Dialoguri și fragmente filozofice*) : « Rêves » („Vise") / *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (*Istoria generală și sistemul comparat al limbilor semite*), Imprimerie Impériale, Paris, 1855 / *Histoire du peuple d'Israël* (*Istoria poporului Israel*), Calmann-Lévy, Paris, 1887 / « Identité originelle et séparation graduelle du judaïsme et du christianisme » („Identitatea originară și separarea treptată dintre iudaism și

creştinism") / *Questions contemporaines* (*Chestiuni contemporane*) : « Philosophie de l'histoire contemporaine » („Filozofia istoriei contemporane") / *La Réforme intelectuelle et morale* (*Reforma intelectuală şi morală*) : « La part de la famille et de l'État dans l'éducation » („Rolul familiei şi al Statului în educaţie")]

RENOUVIER, Charles – *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes* (*Filozofia analitică a istoriei. Ideile, religiile, sistemele*), Leroux, Paris, 1896-1897

REVAH, Louis-Albert – *Julien Benda. Un misanthrope juif dans la France de Maurras* (*Julien Benda. Un mizantrop evreu în Franţa lui Maurras*), Plon, Paris, 1991

Révolution et Contre-Révolution au XIXe siècle (*Revoluţie şi Contra-Revoluţie în secolul XIX*), Albatros et Duc, Paris, 1987

RIALS, Stéphane – *Lecture de Joseph de Maistre* (*Lectura lui Joseph de Maistre*), în *Révolution et Contre-Révolution au XIXe siècle* – q.v.

RIBOT, Théodule – *L'Evolution des idées générales* (*Evoluţia ideilor generale*), Alcan, Paris, 1897

RIVAROL, Antoine de – *Les Actes des apôtres* (*Actele apostolilor*), 1790

RIVIÈRE, Jacques – « Catholicisme et nationalisme » („Catolicism şi naţionalism"), *NRF*, noiembrie 1919 • « Note sur un événement politique » („Notă asupra unui eveniment politic"), *NRF*, mai 1921 • *Marcel Proust et la tradition classique* (*Marcel Proust şi tradiţia clasică*), în *Quelques progrès dans l'étude du cœur humain* – q.v.

ROSANVALLON, Pierre – *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France* (*Democraţia neterminată. Istoria suveranităţii poporului în Franţa*), Gallimard, Paris, 2000 • *Le Modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours* (*Modelul politic francez. Societatea civilă împotriva iacobinismului din 1789 până în zilele noastre*), Éditions du Seuil, Paris, 2004 • *Le Peuple introuvable, Histoire de la représentation démocratique en France* (*Poporul de negăsit. Istoria reprezentării democratice în Franţa*), Gallimard, Paris, 1998 • *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* (*Consacrarea cetăţeanului. Istoria votului universal în Franţa*), Gallimard, Paris, 1992

ROUSSET, Jean – *Thibaudet ou la passion des ressemblances* (*Thibaudet sau pasiunea pentru asemănări*), în *Colocviul Albert Thibaudet* – q.v.

ROY, Claude – « Panorama des livres de Julien Benda » („Panorama cărţilor lui Julien Benda"), *Europe*, nr. 24, decembrie 1947

SAINT-MARTIN – *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française* (*Scrisoare unui prieten, sau Consideraţii politice, filozofice şi religioase asupra revoluţiei franceze*), 1795

SAINTE-BEUVE, Charles Augustin – *Le Cahier vert, 1834-1847* (*Caietul verde, 1834-1847* – editor Raphaël Molho), Gallimard, Paris, 1973 • *Causeries du lundi* (*Conversații de luni*), Paris, Garnier, 1853 [« Le père Lacordaire orateur » („Părintele Lacordaire orator" – 31 decembrie 1849) / « Réception du père Lacordaire » („Recepția părintelui Lacordaire" – 24 ian. 1861)] • *Correspondance générale* (*Corespondență generală* – editor Jean Bonnerot), Stock, Paris, 1935 • *Nouveaux lundis* (*Noi zile de luni*), Calmann-Lévy, Paris, 1881 [« Le Père Lacordaire. Quatre moments religieux au XIXe siècle » („Părintele Lacordaire. Patru momente religioase din secolul XIX" – 23 martie 1863) / « Le Père Lacordaire. Les quatre moments religieux au XIXe siècle » („Părintele Lacordaire. Cele patru momente religioase din secolul XIX" – 30 martie 1863 – urmare și sfârșit)] • *Pensées et maximes* (*Cugetări și maxime* – editor Maurice Chapelain), Grasset, Paris, 1954 • *Portraits littéraires* (*Portrete literare* – editor Gérald Antoine), Robert Laffont, « Bouquins », Paris, 1993 [„Joseph de Maistre" (1843)] • *Port-Royal* (ed. Maxime Leroy), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1953

SALVADOR, Joseph – *Paris, Rome, Jérusalem, ou La question religieuse au XIXe siècle* (*Paris, Roma, Ierusalim sau Chestiunea religioasă în secolul XIX*), M. Lévy, Paris, 1860

SAND, Georges – *Journal d'un voyageur pendant la guerre* (*Jurnalul unui călător în timpul războiului*), Michel Lévy, Paris, 1871

SAPIRO, Gisèle – *La Guerre des écrivains, 1940-1953* (*Războiul scriitorilor, 1940-1953*), Fayard, Paris, 1999

SARTRE, Jean-Paul – *Les Carnets de la drôle de guerre, novembre 1939 – mars 1940* (*Carnetele ciudatului război, noiembrie 1939 – martie 1940*), Gallimard, Paris, 1983 • « Qu'est-ce que la littérature ? » („Ce este literatura?"), *Les Temps modernes*, februarie-iulie 1947 • *Situations II* (*Situații II*), Gallimard, Paris, 1948 • « Situation de l'écrivain en 1947 » („Condiția scriitorului în 1947")

SCHERER, Edmond – *Études sur la littérature contemporaine* (*Studii de literatură contemporană* – articole publicate în *Le Temps*, în anii 1861-1862), Calmann-Lévy, Paris, 1885 [« Le Révérend Père Lacordaire » („Reverendul părinte Lacordaire")] • *Mélanges de critique religieuse* (*Scrieri de critică religioasă*), Cherbuliez, Paris, 1860 [« La correspondance de Lamennais » („Corespondența lui Lamennais") / « Joseph de Maistre »]

SCHLUMBERGER, Jean – « Sur le Parti de l'intelligence » („Despre Partidul inteligenței"), *NRF*, octombrie 1919

SCHOPENHAUER, Arthur – *Pensées, maximes et fragments* (*Cugetări, maxime și fragmente* – trad. Jean Bourdeau), Germer-Baillière, Paris, 1880 • *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Lumea ca voință și reprezentare* – 1844), citat după traducerea franceză a lui Auguste Burdeau, Alcan, Paris, 1888-1890, 3 vol.; revăzută de Richard Roos, P.U.F., Paris, 1966; ed. XI, 1984

Schopenhauer et la création littéraire en Europe (*Schopenhauer şi creaţia literară în Europa* – coordonator Anne Henry), Paris, Klincksieck, 1989

SECRÉTAIN, Roger – « Un cheminement » („O evoluţie"), *Cahiers de l'Herne*, nr. 32 (*Charles Péguy*), 1977

SEILLIÈRE, Ernest – *La Philosophie de l'impérialisme* (*Filozofia imperialismului*), Plon, Paris, 1903-1908

SIEGFRIED, André – *Tableau des partis en France* (*Descrierea partidelor din Franţa*), Grasset, Paris, 1930

SIMONE (Mme) – *L'Autre Roman* (*Celălalt roman*), Plon, Paris, 1954

SIRINELLI, Jean-François – *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle* (*Intelectuali şi pasiuni franceze. Manifeste şi petiţii în secolul XX*), Fayard, Paris, 1990

SLAMA, Alain-Gérard – *Les deux tentations d'Albert Thibaudet* (*Cele două tentaţii ale lui Albert Thibaudet*), în *Colloque Albert Thibaudet* – q.v. • *Portrait de l'homme de droite. Littérature politique* (*Portretul omului de dreapta. Literatura politică*), în *Histoire des droites en France* – q.v.

SOREL, Georges – *Les Illusions du progrès* (*Iluziile progresului*), M. Rivière, Paris, 1908 • *Réflexions sur la violence* (*Reflecţii asupra violenţei*), ediţia V, M. Rivière, Paris, 1921 • *La Révolution dreyfusienne* (*Revoluţia dreyfusiană*) • *Le Système historique de Renan* (*Sistemul istoric al lui Renan*)

SPÂNU, Petruţa – *Albert Thibaudet ou le sens de l'autre* (*Albert Thibaudet sau sentimentul celuilalt*), Iaşi, Editura Fundaţiei Chemarea, 1997

SPITZER, Leo – "Patterns of thought in the style of Albert Thibaudet" („Tipare de gândire în stilul lui Albert Thibaudet" – *Modern Language Quaterly*, vol. IX, 1948), în *Romanische Literaturstudien, 1936-1956* (*Studii de literaturi romanice, 1936-1956*), Niemeyer, Tübingen, 1959

STAROBINSKI, Jean – *Action et réaction. Vie et aventure d'un couple* (*Acţiune şi reacţiune. Viaţa şi aventura unui cuplu*), Éditions du Seuil, Paris, 1999 • « L'immortalité mélancolique » („Nemurirea melancolică"), *Le Temps de la réflexion* (*Timpul reflecţiei*), nr. 3, 1982 • *Largesse* (*Largheţe*), Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1994 [« Nouvelles batailles d'enfants » („Noi bătăi de copii")] • « Sur quelques répondants allégoriques du poète » („Despre câţiva corespondenţi alegorici ai poetului"), *Revue d'histoire littéraire de la France* (*Revista de istorie literară a Franţei*), aprilie-iunie 1967

STEINER, George – *Aspects of Counter-Revolution* (*Aspecte ale contrarevoluţiei*), în Geoffrey Best (ed.), *The Permanent Revolution. The French Revolution and Its Legacy, 1789-1989* – q.v.

STENDHAL (Henri Beyle) – *Racine et Shakespeare* (*Racine şi Shakespeare*), Éditions Kimé, Paris, 1994.

SUARÈS, André – « Chronique de Caërdal » („Cronica lui Caërdal"), *NRF*, ianuarie 1939

SULLY, James – *Pessimism* (1877), apărut în limba franceză sub titlul *Le Pessimisme. Histoire et critique* (*Pesimismul. Istorie şi critică* – trad. de A. Bertrand şi P. Girard), Germer-Baillière, Paris, 1882

TAINE, Hippolyte – *H. Taine. Sa vie et sa correspondance* (*H. Taine. Viaţa şi corespondenţa sa*), Hachette, Paris, 1904 • *La Fontaine et ses fables* (*La Fontaine şi fabulele sale*) • *Les Origines de la France contemporaine* (*Originile Franţei contemporane*), vol. I, *L'Ancien Régime* (*Vechiul Regim*), Hachette, Paris, 1876 • *Les Philosophes français du XIX*e *siècle* (*Filozofii francezi din secolul XIX*), Hachette, Paris, 1857; ed. III, apărută sub titlul *Les Philosophes classiques du XIX*e *siècle en France* (*Filozofii clasici ai secolului XIX din Franţa*), 1868

THIBAUDET, Albert – « Attention à l'unique » („Atenţie la unic"), *NRF*, aprilie 1936 • *La Campagne avec Thucydide* (*La război cu Tucidide*), Gallimard, Paris, 1922 • *Cluny*, Émile-Paul, « Portrait de la France », Paris, 1928 • « Chez les clercs » („La cărturari"), *NRF*, iulie 1929 • « La composition dans le roman » („Compoziţia în roman"), *NRF*, nov. 1922 • « La critique des philosophes » („Critica filozofilor"), *NRF*, iunie 1927 • « Critique français et critique allemande » („Critica franceză şi critica germană"), *NRF*, august 1925 • « De l'Évangile à La Fontaine » („De la Evanghelie la La Fontaine"), *NRF*, mai 1929 • « Du roman anglais » („Despre romanul englez"), *NRF*, noiembrie 1921 • « Du surréalisme » („Despre suprarealism"), *NRF*, martie 1925 • « En lisant les *Mémoires d'un touriste* » („Citind *Memoriile unui turist*"), *NRF*, decembrie 1932 • « Épilogue à „La Poésie de Stéphane Mallarmé" » („Epilog la «Poezia lui Stéphane Mallarmé»"), *NRF*, noiembrie 1926 • « L'Esthétique des trois traditions » („Estetica celor trei tradiţii"), *NRF*, ianuarie 1913 • *Gustave Flaubert*, Gallimard, « Tel », Paris, 1935 • *Les Heures de l'Acropole* (*Orele de pe Acropole*), Éditions de la *NRF*, Paris, 1923 • *Histoire de la littérature française* (*Istoria literaturii franceze*), Paris, Stock, 1936 • *Les Idées de Charles Maurras* (*Concepţiile lui Charles Maurras*), Gallimard, Paris, 1920 • *Les Idées politiques de la France* (*Ideile politice ale Franţei*), Stock, Paris, 1932 • *Les Images de la Grèce* (*Imaginile Greciei*), Nessein, Paris, 1926 • « La "Lettre sur Mallarmé" de Paul Valéry » („«Scrisoarea despre Mallarmé» a lui Paul Valéry"), *NRF*, august 1927 • « Marcel Proust et la tradition française » („Marcel Proust şi tradiţia franceză"), *NRF*, ianuarie 1923 • « La Nouvelle Sorbone » („Noua Sorbonă"), *NRF*, mai 1911 • « Les partis et les idées » („Partidele şi ideile"), *NRF*, iulie 1934 • « Les partis politiques en France » („Partidele politice în Franţa"), *NRF*, decembrie 1934 • *Paul Valéry*, Grasset, Paris, 1923 • « Péguy et Bergson », („Péguy et Bergson"), *NRF*, aprilie 1931 • « Le Pèlerin de l'absolu » („Pelerinul absolutului"), în *NRF*, septembrie 1931 • *Physiologie de la critique* (*Fiziologia criticii*), Éditions de la Nouvelle Revue

Critique, Paris, 1930; Nizet, Paris, 1971 • *La Poésie de Stéphane Mallarmé* (*Poezia lui Stéphane Mallarmé*), Éditions de la *Nouvelle Revue Française*, Paris, 1912 • « Pour la géographie littéraire » („Pentru geografia literară"), *NRF*, aprilie 1929 • *Les Princes lorrains* (*Prinţii din Lorena*), Grasset, Paris, 1924 • « Réflexions » („Reflecţii" – rubrică ţinută la *NRF*) [« L'appel au concile » („Apelul la conciliu"), oct. 1930 / « De l'explication dans les lettres » („Despre explicaţie în domeniul literelor"), octombrie 1935 / « Histoire de vingt-cinq ans » („O istorie de douăzeci-şi-cinci de ani"), mai 1929 / « Lasserre et nous » („Lasserre şi noi"), ianuarie 1931 / « La question des clercs » („Chestiunea cărturarilor"), decembrie 1927 / « Pour les archives de *La Trahison des clercs* » („Pentru arhivele *Trădării cărturarilor*"), iunie 1928; urmare, septembrie 1928] • *Réflexions sur la critique* (*Reflecţii asupra criticii*), Gallimard, Paris, 1939 • *Réflexions sur la littérature* (*Reflecţii asupra literaturii*), Gallimard, Paris, 1938 • *Réflexions sur la littérature II* (*Reflecţii asupra literaturii II*), Gallimard, Paris, 1940 • *Réflexions sur le roman* (*Reflecţii asupra romanului*), Gallimard, Paris, 1938 • « Réflexions sur le roman. À propos d'un livre récent de M. Paul Bourget » („Reflecţii asupra romanului. Pe marginea unei cărţi recente a d-lui Paul Bourget"), *NRF*, august 1912 • *La République des professeurs* (*Republica profesorilor*), Grasset, Paris, 1927 • « Sur la démobilisation de l'intelligence » („Despre demobilizarea inteligenţei"), *NRF*, ianuarie 1920 • « Sur le style de Flaubert » („Despre stilul lui Flaubert"), *NRF*, noiembrie 1919 • *Trente ans de vie française* (*Treizeci de ani de viaţă franceză*), Paris, Gallimard, 1920-1923 • « Les trois critiques » („Cele trei critici"), *NRF*, decembrie 1922 • « Une voix de la nation européenne » („O voce a naţiunii europene"), *NRF*, iulie 1933

TOCQUEVILLE, Alexis de – *L'Ancien Régime et la Révolution* (*Vechiul Regim şi Revoluţia*, 1856; editor Françoise Mélonio), Flammarion, « GF », Paris, 1988 [« État social et politique de la France avant et depuis 1789 » („Starea socială şi politică a Franţei înainte şi după 1789") / *Souvenirs* (*Amintiri*), Gallimard, « Folio », Paris, 1999]

VADÉ, Yves – *Péguy et le monde moderne* (*Péguy şi lumea modernă*), Cahiers de L'Amitié Charles Péguy, Paris, 1965

VALÉRY, PAUL – „Albert Thibaudet", *NRF*, iulie 1936 • *Cahiers* (*Caiete* – ed. Judith Robinson), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1974 • *Œuvres* (editor Jean Hytier), Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1957 • *Variété V* (*Varietate V*), Gallimard, Paris, 1944

VALLIN, Pierre – « Les *Soirées* de Joseph de Maistre. Une création théologique originale » („*Serile* lui Joseph de Maistre. O creaţie teologică originală"), *Recherches de science religieuse* (*Cercetări de ştiinţă religioasă*), vol. LXXIV, nr. 3, 1986

VAN RYSSELBERGHE, Maria – *Les Cahiers de la Petite Dame, 1929-1937* (*Caietele Micuţei Doamne*), Gallimard, Paris, 1974

Variétés littéraires (*Varietăți literare*), Hachette, Paris, 1989

VAULX, Bernard de – *Joseph de Maistre, une politique expérimentale. Introduction et textes choisis* (*Joseph de Maistre, o politică experimentală. Introducere și texte alese*), Fayard, Paris, 1940

VERDÈS-LEROUX, Jeannine – *Paulhan, analyste du politique* (*Paulhan, analist al politicului*), în *Paulhan, le clair et l'obscur* (*Paulhan cel clar și cel obscur*) – q.v.

WELLEK, René – *Une histoire de la critique moderne. La critique française, italienne et espagnole, 1900-1950* (*O istorie a criticii moderne. Critica franceză, italiană și spaniolă, 1900-1950* – traducere din limba engleză de Ernest Sturm), José Corti, Paris, 1996

WINLING, Raymond – *Péguy et Renan. Aspects du drame spirituel d'une époque* (*Péguy și Renan. Aspecte ale dramei spirituale a unei epoci*), Atelier de reproduction de thèses, Université Lille III, Lille, 1975

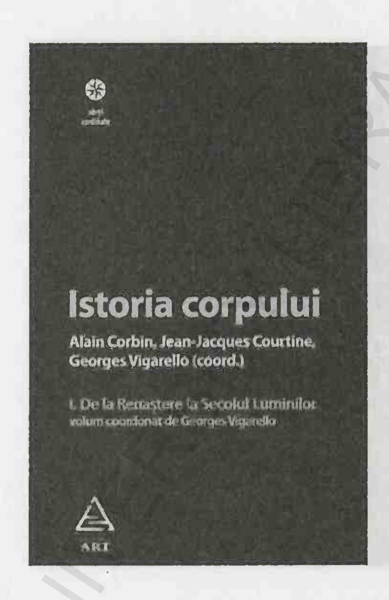
Indice de nume

Cuprins*

---

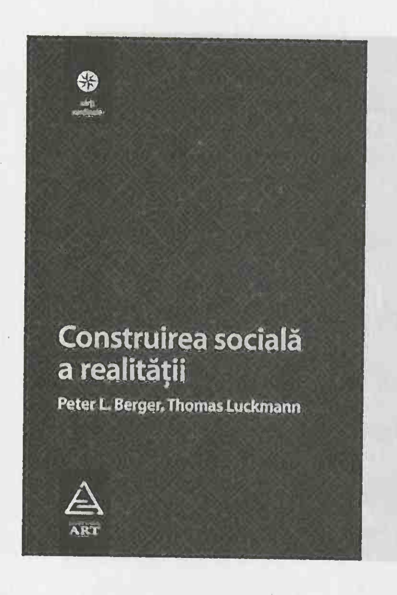
* Capitolele marcate cu inițialele *I.M.* sunt traduse de Irina Mavrodin; capitolele marcate cu inițialele *A.D.* sunt traduse de Adina Dinițoiu (*n. red.*).

Partea II – Oamenii



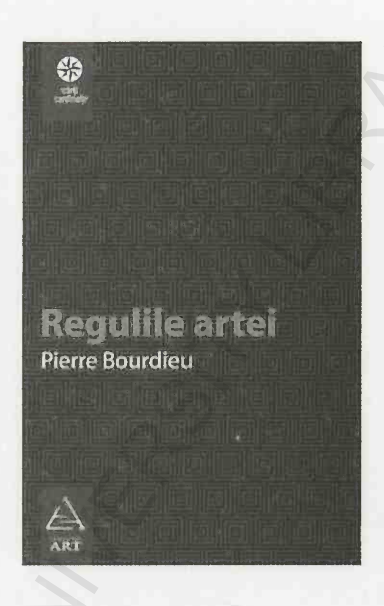
Astăzi este foarte „la modă“ să vorbeşti despre corp, dar nu acestui tip de atenţie i se adresează cartea de faţă. Avem de-a face cu o sinteză monumentală în trei volume care îşi urmăreşte subiectul din Renaştere până în secolul XX inclusiv. Concepută dintr-o perspectivă multidisciplinară (antropologia se întâlneşte aici cu istoria, anatomia cu tehnicile plastice, filozofia cu estetica, doctrinele religioase cu cele politice), ea pare menită să satisfacă toate curiozităţile şi toate gusturile.

Dacă adăugăm la amploarea şi acuitatea cercetării şi anvergura intelectuală a autorilor, avem motive suficiente să credem că o asemenea apariţie va constitui un eveniment.



Construirea socială a realității este o carte fundamentală în domeniul sociologiei cunoașterii, intrată de câteva decenii în *mainstream*-ul științelor sociale. Lucrarea oferă o perspectivă generală și sistematică asupra rolului pe care îl are cunoașterea în societatea umană, concentrându-se cu precădere asupra modului în care funcționează simțul comun în viața cotidiană. Teoria societății pe care ne-o propun cei doi mari autori este una a procesului dialectic dintre realitatea obiectivă și cea subiectivă.

Contribuția lor la dezvoltarea unei teorii a instituțiilor, a legitimării și a socializării, recomandă *Construirea socială a realității* drept o lucrare indispensabilă și pentru istorici, filozofi, antropologi.



Sinteză majoră a sociologiei artei şi literaturii, scrisă cu vervă şi nerv polemic, *Regulile artei* prezintă, într-o perspectivă originală şi ambiţioasă, proiectul unei „ştiinţe a operelor" al cărei obiect ar fi nu numai producerea operei de artă înseşi, ci şi a valorii ei. Depăşind dihotomia, aparent ireconciliabilă, dintre lectura internă şi lectura externă, Bourdieu reintroduce în analiza sociologică specificitatea faptului literar şi artistic.

Regulile artei a fost tradusă în şaptesprezece limbi.

„O lucrare colosal de interesantă, pe alocuri subjugantă, scrisă cu o claritate nu tocmai des întâlnită şi cu o autoritate irascibilă, perfect acoperită însă de perspicacitatea şi de erudiţia lui Bourdieu."

Arthur C. Danto

„Operă majoră, deschizătoare de drumuri, *Regulile artei* va stimula dezbaterile teoretice ani buni de acum încolo."

Le Nouvel Observateur

GRUPUL EDITORIAL ART
Comenzi – Cartea prin poştă
C.P. 78, O.P. 32, cod 014810, sector 1, Bucureşti
tel: (021) 224.01.30, 0744.300.870, 0721.213.576
fax: (021) 224.32.87



În colecția **Cărți cardinale**
au apărut:

- Theodor W. Adorno, *Minima moralia*
- Harold Bloom, *Canonul occidental*
- Alain Touraine, *Lumea femeilor*
- Pierre Bourdieu, *Regulile artei*
- Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității*
- Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello (coord.), *Istoria corpului*
  - *I. De la Renaștere la Secolul Luminilor*
  - *II. De la Revoluția Franceză la Primul Război Mondial*



„Antimodernii" nu sunt inamicii modernităţii, şi nici ai modernismului. Nu sunt, cu atât mai puţin, tradiţionalişti. Sunt, de fapt, adevăraţii moderni.

Cartea lui Antoine Compagnon restructurează reprezentarea noastră despre istoria modernă a culturii europene şi despre câţiva dintre protagoniştii ei. Ea repune în valoare figuri pe care o concepţie îngustă despre modernitate le-a delegitimat şi le-a depreciat. Mizând pe nuanţe şi pe ambivalenţe, Compagnon respinge maniheismul apartenenţelor (sau atribuirilor) ideologice, subminează siguranţa gândirii binare.

Această carte va da în mod cert sugestii fecunde, înnoitoare, cercetătorilor culturii române.

www.editura-art.ro



